مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن

بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم

بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم

موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع

لهذا العلم هو انية الله تعالى جده اوليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم

فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو

امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخر

ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو

مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم

ومطلوبا فى علم اخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم اخر

وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم اخر لان العلوم

الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس

فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات

الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول

المكررة عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم اخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب

البتة فيكون اما بينا بنفسه واما ميؤسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه

ولا ميؤسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم

وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين

احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن

وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم

اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

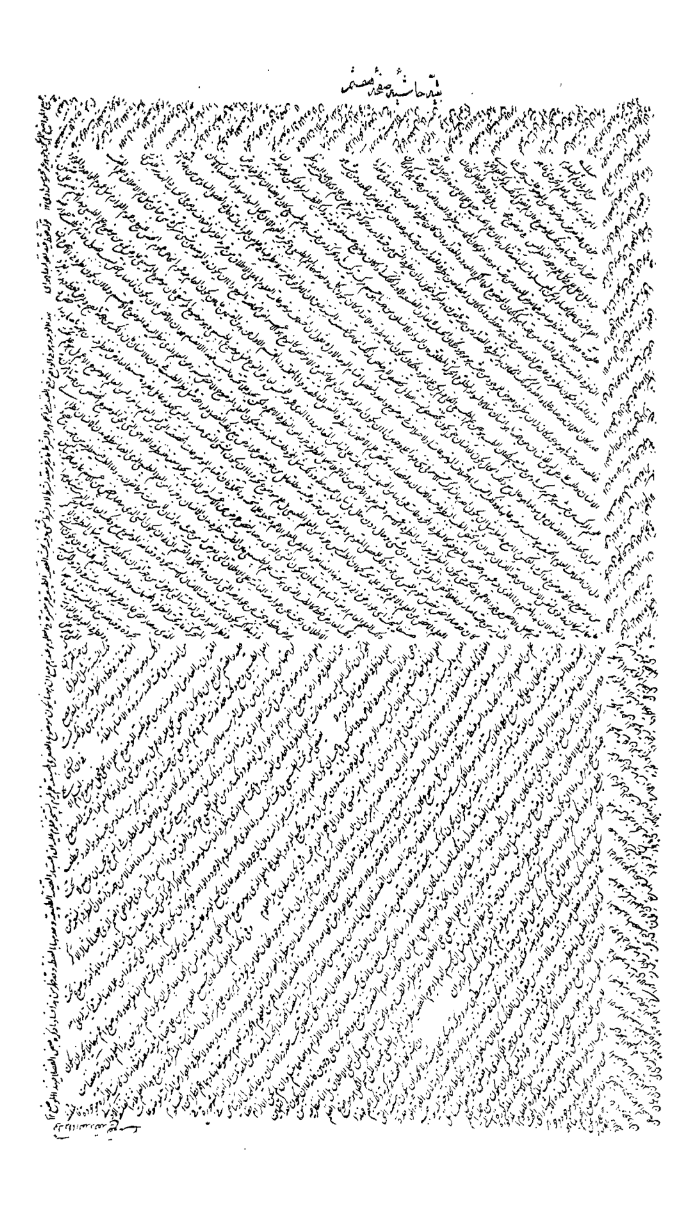
الا في هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منها ما ليس منها الا انه اريد به ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا واحد منها الذي لا يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها مما يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية ولا هي ايضا واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب

للمسببات من الامور بانا نبين ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها فی الوجود لم يلزم عند
العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدی الا الی الموافاة
وليس اذا توافی شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذی يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد علی ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التی هی موجودة فی الاكثر هی طبيعية واختيارية وهذا فی الحقيقة مستند الی
اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو
مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه
ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور
الهندسية المبرهن عليها فی كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس فی العلوم
الاخری فاذن يجب ان يكون فی هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم
المبحوث عن احواله فی المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذی يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب
فی هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هی جملة وكل ليس اولا جملی وكلی فان النظر
فی اجزاء الجملة اقدم من النظر فی الجملة وان لم يكن كذلك فی جزئيات الكلی
باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر فی الاجزاء اما فی هذا العلم فيكون هی
اولی بان يكون موضوعه او يكون فی علم اخر وليس علم اخر يتضمن الكلام فی الاسباب
القصوی غير هذا العلم واما ان كان النظر فی الاسباب من جهة ما هی موجودة وما
يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوی
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثانی فی تحصيل موضوع هذا العلم

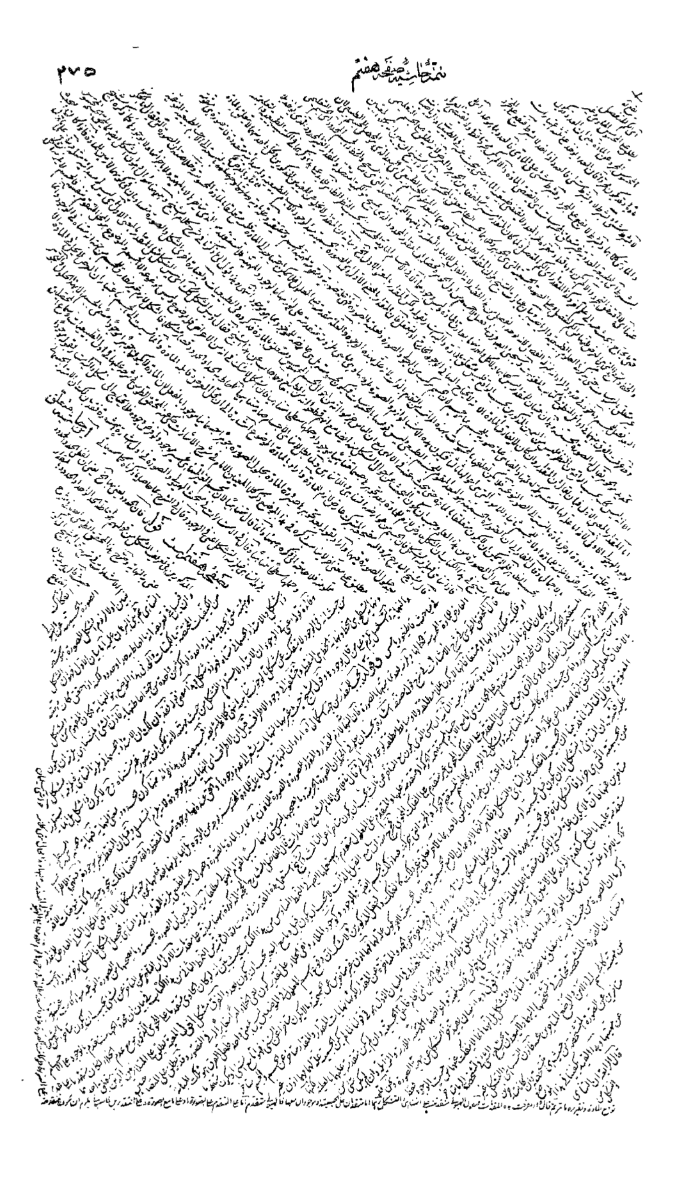
فيجب ان ندل علی الموضوع الذی لهذا العلم لا محالة حتی يتبين لنا

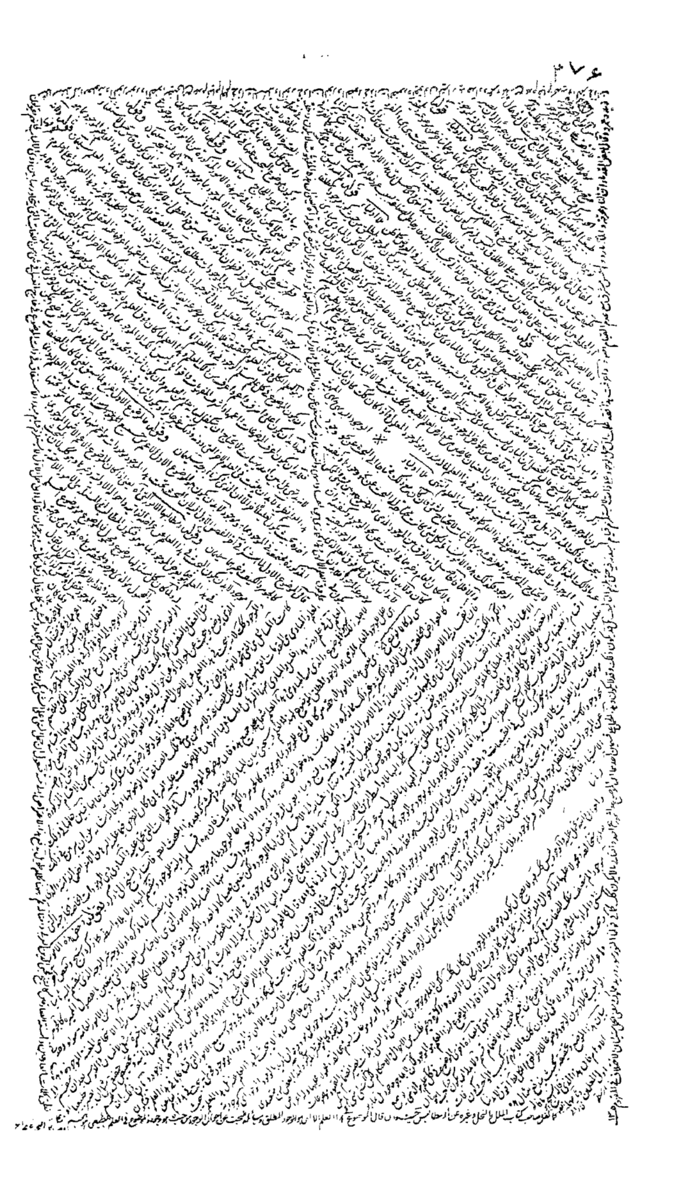
[illegible]

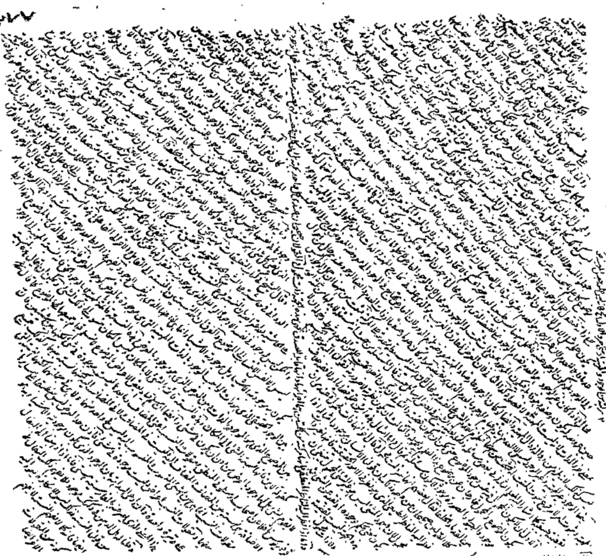


الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه
أعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك وكذلك الخلقية وأما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه إما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة وإما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع
مادة وإما عدداً مجرداً عن المادة وإما عدداً في مادة ولم يكن أيضاً ذلك البحث متجهاً
إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو في مادة أو عدد مجرد أو في مادة بل كان من جهة الأحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون
نظرها إلا في العوارض التي تلحق أوضاعاً أخص من هذه الأوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى
من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية فلم يكن غير هذه
العلوم علوم أخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الأمور الصورية التي
ليست في مادة أو هي في مادة غير مادة الأجسام وأنها كيف تكون وأي نحو من الوجود
يخصها فمما يجب أن يجرد له بحث فليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو إذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين فأما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة وإلا لما كان جوهر إلا محسوساً وأما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات وأما المقدار فلفظ اسم
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار

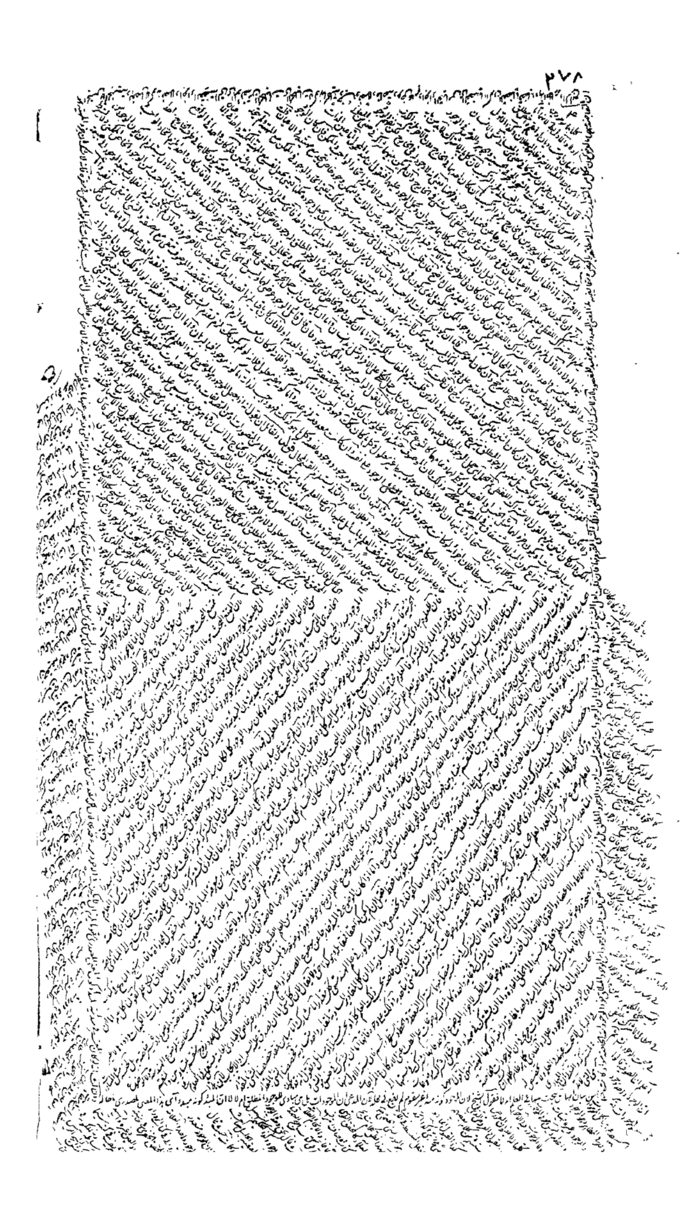
ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا اوجعلها سطحا متناهيا موجودا
فان الحد يعرض للمقدار من جهة استكمال المادة بمقدار من بعد فاذا كان كذلك
لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما العدد
بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر
في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا ايضا عن
معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها احواله وعوارضه الا الوجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها
معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحدد
ويتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي ياخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات تلك العلوم
الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا
ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا لكل

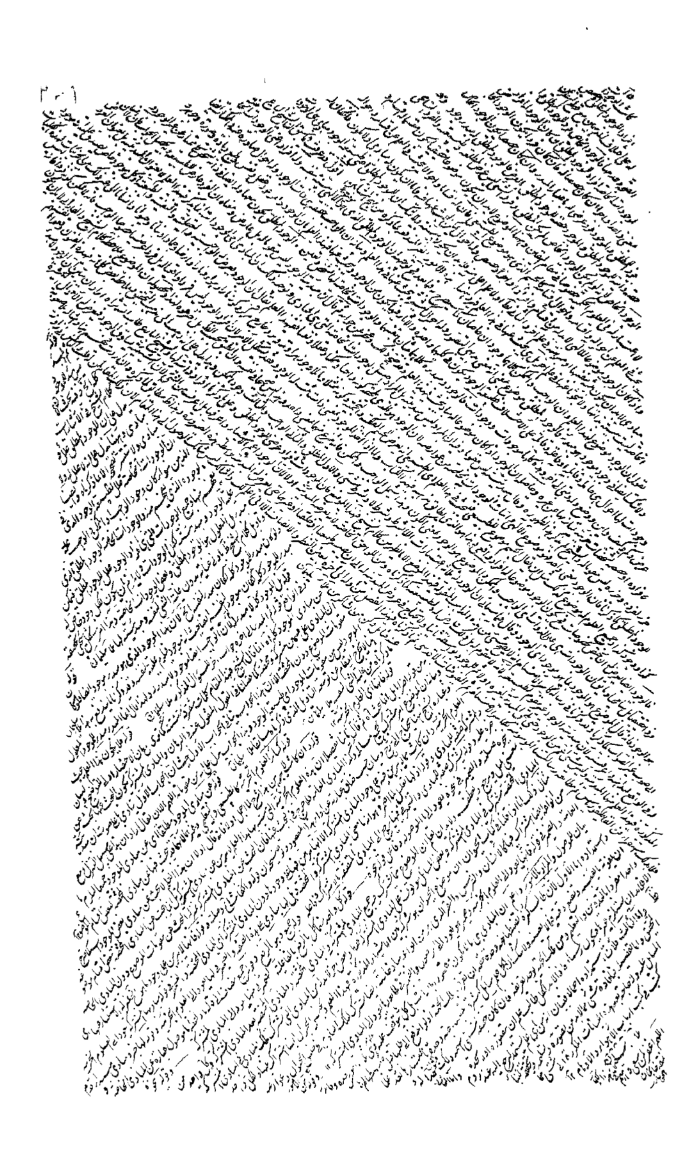


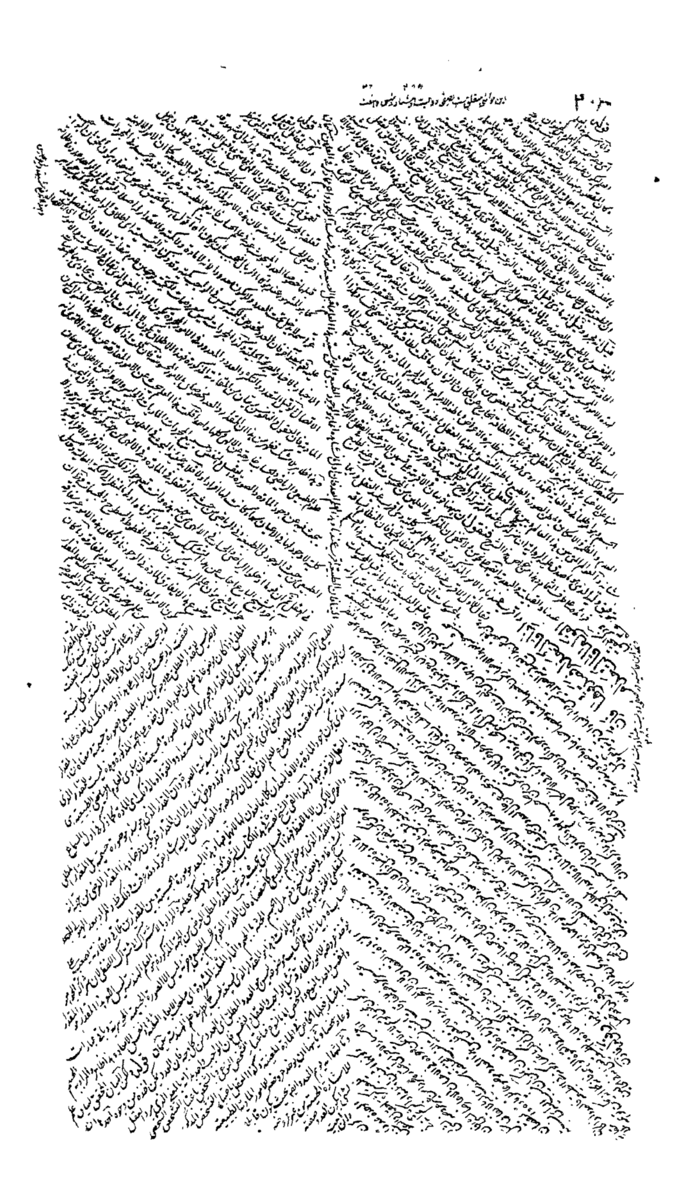




والوجود بالمعنى المصدري لا يكون موجودية الممكن وهو لا يكون من المحمولات الطبيعية لان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في ما يح الذهن لا يكون لمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق
والثابت هو الاشياء الثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا تحب المناقشة معه والحكم باشتراك اللفظ والعروض في هذا المعنى المصدري لا صحة لمحمولية بالتبع والعرض
والمحمول الذي يكون هكذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق نعم فيكون لنا موجودية بالنسبة اليه على الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه وفي الحقيقة المعنى الذي هو في الخارج
هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات ومن هذا التحقيق يبطل راي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون من
اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم بالذات فلا يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر
موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بمحض التواضع الذي فيح من التوبيخ ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين بالاشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت
نسبة اخرى لزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور لانه انما يكون بين المهيتين وليس للواجب مهية حقيقية سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في
المبدء والاول بعنوان الفاعلية وفي المحمول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب كما يكون في الفاعل والمفعول بمعنى احد يكون في الضارب بنحو القيام وفي المضروب بنحو
الوقوع ولا يكون الضرب الا معنى واحدا كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى واحد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود
ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء والاشتقاق لم يكن تصديقه لنا والقول المشتق فان قلت يعرف هذا بالاشتراك اللفظي قلت فالذي تقول فاما ان يكون له معنى اولا والثاني لا يجب البحث فيه
لانه كصوت الغراب وعلى الاول اما ان يكون ذلك المعنى فقط او لا فعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب اذا كانت بمعنى الاسم لا يزيد منه شيئا الا الذات وذلك باطل وان ذلك
الذات اذا لم يكن لصفة من الصفات لا يليق للالوهية فانه اذا لم يكن خالقا وجاعلا وعالما وموجودا واشباهها لا ينبغي الالتفات اليه وعلى الثاني لزم اجتماع معان كثيرة في الواجب فانه يكون وجودا
بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا وهكذا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية فيلزم التعدد في الصفات وهو خلاف البديهة وان رجع الكل الى معنى احد فهو عينية الصفات التي
يهرب عنها اهل الاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة بعضها بالصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذوات متعددة موجودة بدون الاشتراك بوجه فقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها
ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو النسبة ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يعمهم ذلك بحسبهما وفهم دوام قوع الممكنات انما [illegible] ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمولا
منطقيا [illegible] ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه [illegible] ووجود الممكن هو النسبة فعلى ان الموجود المطلق المأخوذ في شعبة المطلقة هو موضوع لفردان منطقيان [illegible] ان قلت ان الوجود
في الواجب والممكن بمعنى واحد هو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما [illegible] منهما وجود خاص [illegible] فرد الوجود [illegible] الواجب وحقيقة الممكن كما سيق له الشيخ في فصل الوجود
الممكن هو الوجود [illegible] موضوع [illegible] ان قلت [illegible] الذات بعينه هو وجود الممكن [illegible] ان الوجود [illegible]
كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب [illegible] ووجه لهذا العلم موضوع معقول لكن البحث عن احوال [illegible] المباحث [illegible]
كما ان الاعراض الذاتية [illegible] ان الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال [illegible] وهذا ذكرنا في صفة الكتاب الاعلى
هي المنسوبة اليه [illegible] موجودا [illegible] الواجب عن [illegible] المطلق [illegible] والمقصود الاصلي في هذا الفن هو البحث عن [illegible] الواجب فالواجب [illegible]
القائم بنفسه [illegible] والمقصود [illegible] الوجود عن [illegible] صفات الواجب [illegible] والواجب [illegible]
الانية [illegible] المتشابهة [illegible] الواجب [illegible] الوجود [illegible]







شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشيء الا
الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر
مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني
عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح
الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي
هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو
الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى
يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس
يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع
لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن
لواحق موضوعه لا عن مبادئه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث
عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شيء
اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود
كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما
المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى بعض ما فيه كسائر
العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة اذ لها
مبادى يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو
مبدا لما بعدها من الامور التى فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى
اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول
من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذى يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية ولان مبادى
كل علم اخص هى مسائل فى العلم الاعلى مثل مبادى الطب فى الطبيعى والمساحة
فى الهندسة فيعرض اذن فى هذا العلم ان يتضح فيه مبادى العلوم الجزئية
التى تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور
التى هى له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعى فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه اليه وكذلك فى
غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدا فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم بعضها فى اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها
فى عوارض الموجود وبعضها فى مبادى العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب
فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور فى الوجود وهو
العلة الاولى واول الامور فى العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة
التى هى افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اى اليقين بافضل معلوم
اى بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل
وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهى الذى هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء
منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان
بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج
الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها بريئة
عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة مقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد
لا في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي ان لا يكون
مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا في انها غير مادية الوجود
اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى شركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة
معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر
ولاح ان الغرض اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه
ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما
المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم
الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي
يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطيقا فبالارادة
وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة علم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقيق علم اخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم اخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له وهو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى المعنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال ما دونه وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عثر عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهة الخاص نوعا اخر ومنفعة هذا العلم التي بينا وجهها هو افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق

لما فيه الامور المشتركة فيها ان لم تكن مبادي فهي ادنا معرفة الرئيس المرؤس والمخدوم
الخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية هي نسبة التي الذي هو المقصود فترقي
هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في العلم فكان ذلك مبدأ لوجود المبادي
وكذلك الحكم بمبدأ يحتوي العلم سائر الحكم امام هذا العلم فهو ان نعلم نعم العلوم
الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور تسانح في هذا امام ما بان في علم
الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتها
المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو
معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في
ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم
الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسيات فهي نوافع
غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسال فيقول انه اذا كانت المبادي في علم
الطبيعة والتعاليم انما يبرهن في هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين يبرهن بالمبادي
وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير
اخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما اخذ
وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول
ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند ذو اتيها اليه بفعل
او بقوة بل ربما كان كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون
في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي
لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد الحجة اليقين
المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم
وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس [illegible]

قوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى الخ الضمير البارز ان للمبدأ والمراد بالموصول الاول مسئلة الالهي وبالموصول الثاني البحث الالهي

المبدء ودبيانه فيه اي يجوز ان المبدء الطبيعي الذي هو مسئلة الالهي بيانه في الالهي بمسئلة لم يبين تلك المسئلة في الالهي بتلك المبدء بعد ذلك البيان

يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بيّنا بنفسه

ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين فيه بعد ولكن انما يتبين به

فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا

يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل من مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم

الطبيعي او الرياضي افادنا برهان انّ وان لم يفدنا فيه برهان اللمّ ثم يفيدنا هذا العلم

فيه برهان لمّ وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح اذن اما ان يكون ما هو

مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي

يتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي

هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل

اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم لتدل على وجود ما لا يتبين

في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دورا البتة حتى

يكون بيانا يرجع الى الحد الثاني في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى

ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا يعد علم فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة

الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة

بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا

او متكثرا في جهة ويوجب ان يكون هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب عنه على

ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك

عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون

التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا

يتاخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم

فهو انه ما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

المحادثة عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض
ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف
احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا
اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا
العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية
المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم
الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في حل هذا التشكيك هو
انه اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم
ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت
ليس المقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرفت في
شرحنا المنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا
وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس
موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول
على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة
فيما ذكر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة الا ان
يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعني به شيء آخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه
للطبيعة فيكون قد سمى هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي
ايضا لان المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء من جهة

المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذى هو كالغاية فيكون هذا العلم هو العلم الذى هو كالجزء الاشرف من اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه ولا يصح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى ان يكون لعلم العدد مشاركة فى معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد فى الامور المفارقة وقد يوجد فى الامور الطبيعية وقد يعرض له ان يتجرد فى الوهم مجردا عن شىء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشىء فى الوجود فما كان من العدد وجوده فى الامور المفارقة فممتنع ان يكون موضوعا لاى نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاى زيادة اتفقت ولاى نسبة اتفقت اذا كان فى هيولى الاجسام التى هى بالقوة كل نحو من المعدودات او كان فى الوهم وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى انما يكون له عند كونه فى الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو فى الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان تجتمع وتتفرق وتتحد وتنقسم فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما اشير اليه وهو حينئذ مادى وهمى انسانى يستند الى المادة واما النظر فى ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

فصل فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم

فينبغى لنا فى هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشىء والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب فى الوجود والضرورى

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ننظر
في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم
اقسامه ولانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق
النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو
ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد
وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو
العرض فينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التي تحد بها الاعراض ونعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها
عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض و
يليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود
الطبايع الكلية وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس و
هل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهنالك نعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجراهما
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير
ذلك فبالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها كيف
ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعل
وبين غيره وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة و
الغاية واثبات كل واحد منهما وانهما في كل طبقة يذهب الى علة اولى ونبين الكلام في المبدأ
والابتداء ثم الكلام في التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

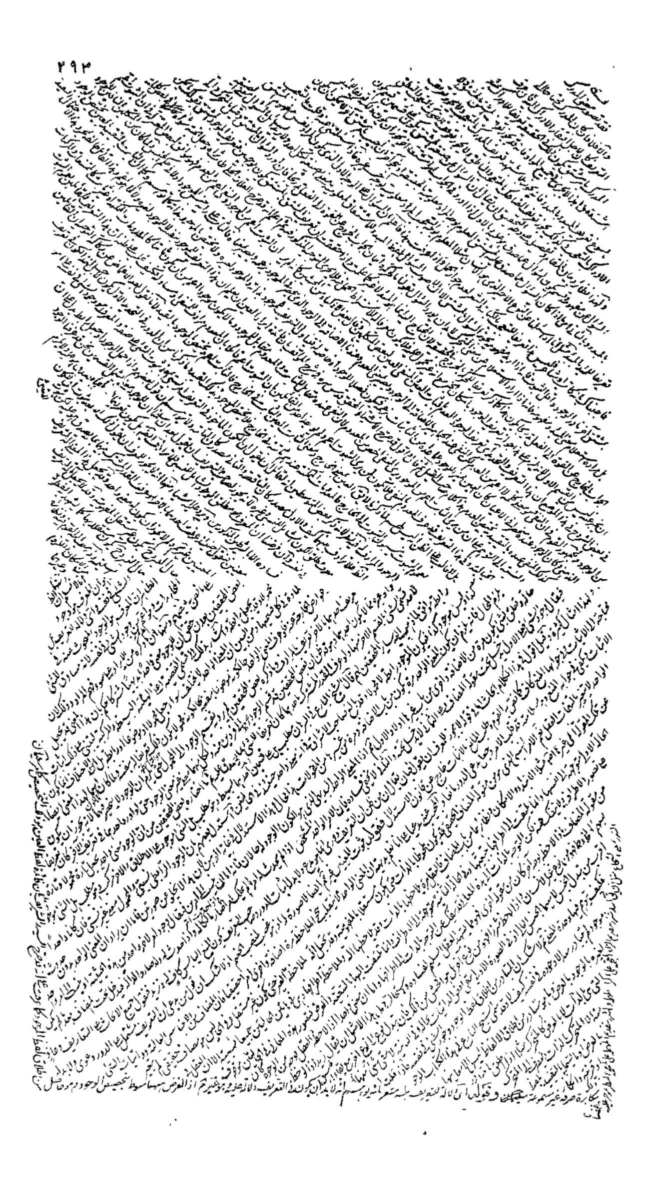
وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشيا المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فان كان فيه من هذه الاشياء راى مشهور
مخالف للحق نقضناه ونهدمه وما يجري مجريها لواحق الوجود بما هو وجود ولان
الوحدة مساوقة للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر في الواحد واذا نظرنا في الواحد
وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما
نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات
ونبطل الآراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات
ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال الموجودات
وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه المساوي والموافق والمجانس والمشاكل
والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فان مقابلاتها
مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل
والغير بالجملة ومثل الخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة وماهيته
ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في
غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل
شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه
سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق
ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء الفاسدة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات
عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة
من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية
ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود اليه هذه الاشياء
وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي وما يكون حال النفس الانسانية

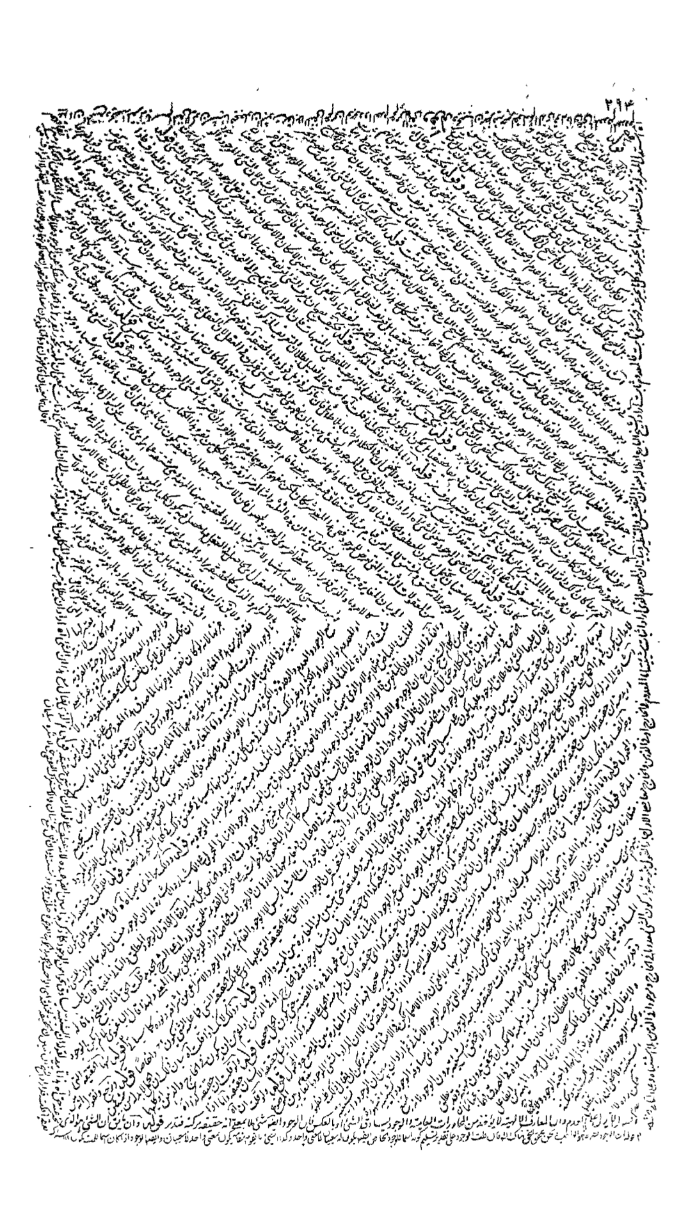
اذا انقطعت العلاقة بينهما والطبيعة واي مرتبة يكون مرتبة وجودها ونذل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك

فصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديقات مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل او يذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك في التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة أو ببيان شيء أعرف منها ولذلك من
حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول إن من حقيقة الموجود
أن يكون فاعلا أو منفعلا وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود والموجود
أعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا
يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لي
ذلك إلا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم أن يعرف حال الشيء الظاهر بصفة
له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال إن الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فإن يصح أخفى من الشيء والخبر أخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وإنما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منهما أنه
شيء أو أنه أمر أو أنه ما أو أنه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف
يصح أن يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف إلا به نعم ربما كان في ذلك وأمثاله
تنبيه ما وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه
لأن معنى ما والذي والشيء معنى واحد فيكون قد أخذت الشيء في حد الشيء
على أنا لا ننكر أن يقع بهذا وما أشبهه مع فساد مأخذه تنبيه بوجه ما على
الشيء ونقول إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الأنفس وهما
معنيان فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب والذي يقوم
مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو
فالمثلث حقيقة أنه مثلث وللبياض حقيقة أنه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على
معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء





ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة أ شيء ما وحقيقة ب شيء آخر فانما يصح
هذا ويفيد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما
لو قلت ان حقيقة أ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم
مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم [illegible]

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء اخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم لان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الراي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى اخر

معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان على انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي وما يدل على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان لم يكن الوجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير فاول ما يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومأنا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم اذا احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في

بحث امتناع اعادة المعدوم

حدّه والمحال الخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا فيل فى حدّه اما الضرورى د

اما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا فى حدّه اما الضرورى بان يقولوا

ان المحال هو ضرورى العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذى لا يمكن ان يوجد او

لفظا اخر يذهب مذهب هذين وكذا ما يقال من ان الممتنع هو الذى لا يمكن

ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب والذى هو ممتنع ومحال ان لا يكو

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذى

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال

فى ذلك فقد مر لك فى انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة فى ان يتصور اولا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهيمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه

بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد

احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا

اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت معه والوقت اما

شئ له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما

عرف من مذهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا

يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال

فهو خروج عن طريق التعليم **فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود**
وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير
مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه فنعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد
من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود
بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود
آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان
وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا
ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده
الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة
في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له
وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته
فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد
ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد
دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو
وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهيته فان كانت يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجبا الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى
العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا يحتاج من رأس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن
العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب
بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافئا او لجب وجود

في بيان ان الممكن بالذات مع الوجود لظهر منشأ الذاتية

في بيان الوجوب القياسي الغيري

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر

بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الآخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب

الوجود لاجل غيره وهذا محال لما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد وجوب الوجود لا من نفسه

او من ذلك الشيء باعتبار ذاته في حد سابق بل من الذي يكون منه في وجوب

وجوده فعلة شرطية يتقدم وجوب وجود ما يحصل به وجوب وجوده بعلة

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيد لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة له امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو الذي يعطي وجوب وجود هذا

فيتعلق وجود هذا بوجوب امكانه لا بوجوب وجوده مع على عليه

متكافيين فلا اختلاف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيين في الوجوب في حال ما الا بعلة

بعلة

بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات ويكون هناك سبب خارج

يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما واما ان

ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا

المادتان او الموضوعان او الموضوعات بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين

لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل

واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب

فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئه في الوجود فيكون

اذن علته امر اخر فلا يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل للشيء الاخر

اما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لا حقة له لازمة او

الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة تقدمه

ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من جهة ما

بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلول

ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا

متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلاقة لازمة

لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت

والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا

غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان الواجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود

يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود

فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر

البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي له ذاته بالذات ويخالفه بما

ليس هو وهذا خلاف لا محالة فمخالفة في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيما

غير مختلف فيه قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا او

لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل اما لم يصار ذاك ذاك او نفس ان ذاك ذاك و

هذا التخصيص ما قارن ذلك المعنى فبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما باين

الآخر به وليس يخالفه في نفس اصل المعنى فيخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن

اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكانت الذوات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعدما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر [illegible]

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون [illegible]

بالفصول

بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل
في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيد القوام بالفعل
ذاتا موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب
الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد
الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تاكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود والوجود
لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة
شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه
الثاني يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بوجو
د فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره وانما
كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر انه لا انقسام لوجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون
انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بالفصول او العوارض فبقي ان يكون معنى نوعيا
فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيه محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما
بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد
منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا بنوع من الاختصار
ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء وموجود له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك
الصفة الموجودة لذلك الموصوف فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا يكون

صفة له فيمتنع الواحد منهما ان يوجد وجودا لا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر لا يبطل وجوبه وكونه صفة له فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها والواجب فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا في موضع آخر وهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة

ما بالقوة والامكان باعتباره نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

الحقة اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم

ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان

مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود

هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب

الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا

انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه

واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه

اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل

حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في

كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض

شيء الا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي

اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء

فيشتبه عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثل الا انه لا يكون حصل

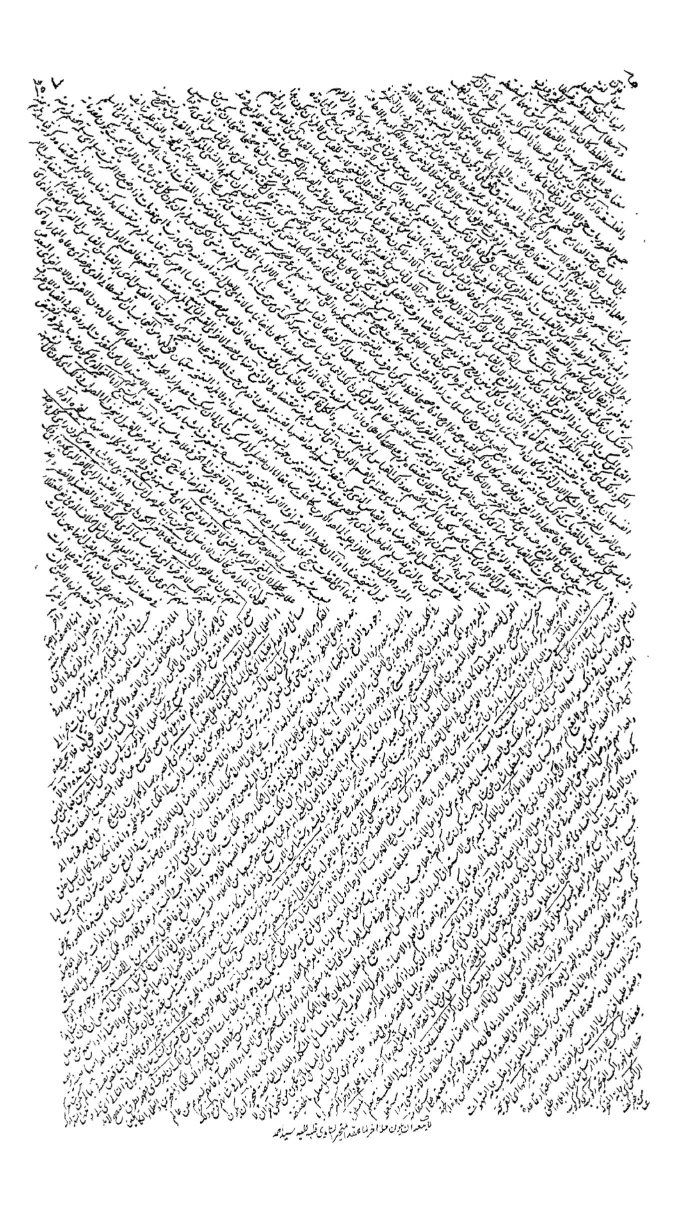
له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو

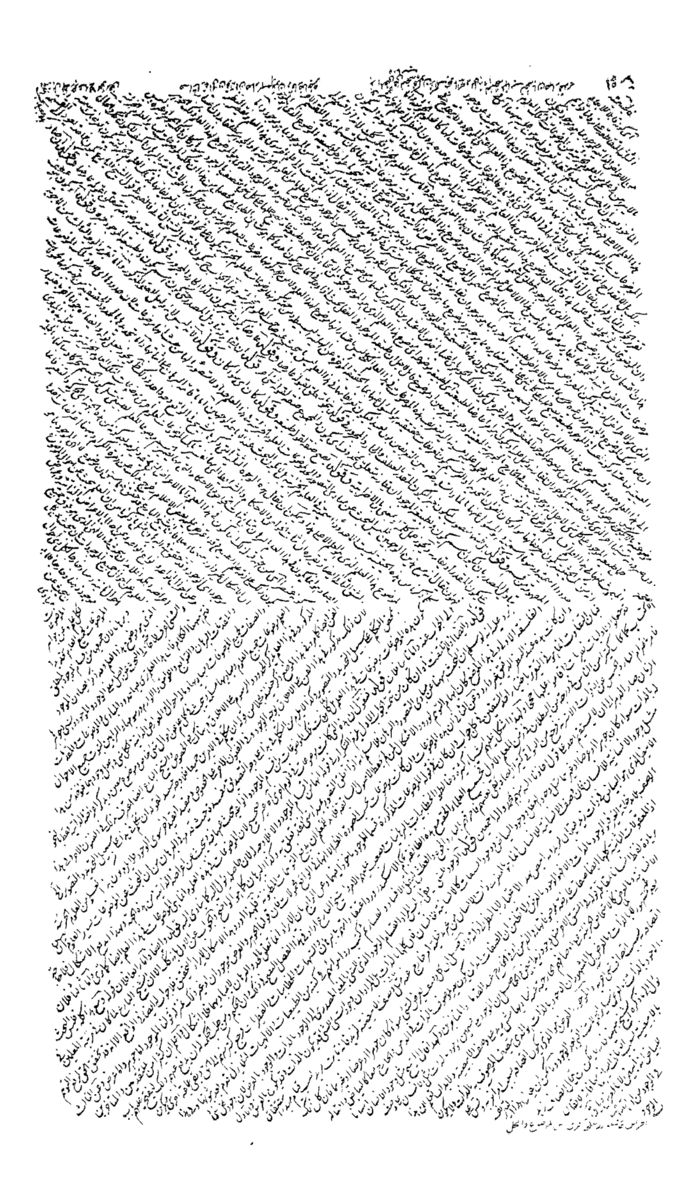
في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة

يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا لكن

مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه

على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها اولية





عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كل ما بالقياس فهو ان يكون

حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صادقا او ان كان صادقا

لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تأليفا صحيحا مطلقا او عنده

وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك

قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه

لانه مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم

ذلك لزم فلكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه

قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت

فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته

مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب

مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يغلط

الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة باشياء والاعتراف

بانها يبتني عليه واما المتحير فلا يجب حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع

فيما وقع فيه اما لما يراه من مخالفة الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون راي

كل واحد منهم مقابلا للراي الاخر الذي يجده ترياله لا يقصر عنه فلا يجب عنده

ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من المذكورين

المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء

لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة

فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع

لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان

يختار واحدا منها ويزيف الآخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه

لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعلم ان

الناس ليسوا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا

يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه في شيء

آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود آخر الامر

فيه الى القريحة فيركبها ركوب الكفل من غير كف عنان او جذب خطام وان من

الفضلاء من يرمز ايضا ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او خطأ

وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلط

او سهو هذه وتيرتهم فهذا امر يشغل قلبه من جهة ما يستنكر من العلماء ثم

نعرفه فنقول له اذا تكلمت فلا تخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء

بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فقد خرج هذا من جملة

المسترشدين المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب

من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد

فان قال اذا تكلمت فهمت شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى

كل حال فقد جعل للفظ دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها

فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم

يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا

بسبيل من قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دالا على شيء واحد كا

الانسان مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه

من الوجوه فما الذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان

فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيء
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فقد يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه باللاانسان غير ما يدل عليه
بالانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض والانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد والانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد تزيح علة المتحير المسترشد فحان يعرفنا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد جمع
الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا لاانسان وقد بينه على بطلانه
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وحل الشبه المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهديها اما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبلغ الذي نبيناه عنه من كذبه
هو اول مبادي البراهين ينفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف
هيهنا ان يحصل فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن يشكل
على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذا الذي يتكلم
فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فهو
ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى يصير عوارض في هذا العلم لانها
احوال تعرض للموجود ولاقسامه فيكون ما لا يبرهن عليه في علم آخر يبرهن عليه
هيهنا وايضا انه لم يلتفت الى علم آخر يبرهن عليه هيهنا وايضا انه لم يلتفت الى علم
آخر وسم موضوع هذا العلم نفسه الجوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم
بل ضمنا من موضوعه فيكون ذلك نحو ما عرضنا الطبيعة موضوعه الذي هو
الموجود ان صار ذلك الجوهر دون شيء آخر طبيعته الموجود ان يقال بنحو او يكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه
ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما لعلم ما ذهبت قبل هذا فيما
سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا و
لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المختلفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد ولا تترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات فاول اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر وذلك الآخر متحصل القوام و
النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة
الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو ايضا من احد هذين الوصفين
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
في موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية كما سنبين
في فصل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة ينتهي الى ما ليس في موضوع فيكون في
جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المتقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض
فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل
للسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما
سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمها جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن
يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فقالوا ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى نارا فاذن
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنا لانه قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعنى به ما صار بنفسه
ونوعه قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما تحصل قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة موجودا الا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء يحصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعيته انما او يصير له نوعيته باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فبين ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فذلك علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الجو التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافي لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة تسبيبا يجب به وجودها فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا وليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه
واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية
ذلك ولكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد المختلفة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال للثخن
مثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما اخذ ابتداؤه من فوق حتى
استحق من اسفل سمي سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان تكون متحركة حتى يتعين فيها
محور او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا نحتاج الى تصوره للجسم حين نتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما الا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور
جسما لكنه لخطأ لكن قال ان الجسم له فضل الخطأ في التصديق ولم يخطئ في التصور

في معنى الطول والعرض والعمق

بسيطية وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون
جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انه محاط بستة
ومع ذلك ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني
ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات
لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان
يكون اما سماء واما في سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون بالفعل جسما فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما انما معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو
الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا
يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل يعني
انه من شانه ان يعرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي كذا صورته وهويته وماهيته ثم سائر الابعاد المفروضة فيه
بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره و
ربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين

تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها

بالفعل واحدا بالشخص بتلك الحال وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة

لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك

مثلا تلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة

لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض

الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم

من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه

مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين فانما ذلك له من حيث هو مقدر

ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه

اشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط في موضع آخر تحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون

الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته

التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي

فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس ليس

في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال

محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا

الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها بعد

ننظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون الجسم الطبيعي فنقول اولا ان من

الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول

ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد بل هي مؤلفة من

اجسام وان الاجسام المفردة غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل الوجوه

فيجب ان نبطل المذهب الذى هو مذهب من خالف بينها

بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان نبطل

مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام الذى لا يتجزى فيه لا بالقوة

ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة بحكم النقطة فى

امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان فى ذاته بحيث يمكن ان

يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن

فرضهما فيه نوهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم حال

ما بين الجزء والجزء فى ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان من الطبيعة

الشئ وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من داخل

عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة

للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجائز من حيث

الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فراق وافتراق عن التيام فتكون

هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من

خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم

به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا فى طبيعته وماهيته واما تقوما فى وجوده

بالفعل غير داخل فى ماهيته مختلفا معرضا فاول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة

الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التى لها لا يكون يستحيل

عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها وبحق لا يمنع ذلك

ويجوز ان يقارن الجسمية شئ يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة

ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا فى الفلك والذى يحتاج فيه هنا هو ان يكون

الجسمية لا يمنع ذلك التنبيه على طبيعة الجسمية فنقول ولا فاذا تحققنا ان الجسمية من حيث هي

جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فظهر

من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي نفس الاتصالات

انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما حققناه وليست شيئا يعرض له الاتصال

فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء

الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل

الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران

وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد

بينا هذا في موضع اخر فقد حدث بعد اخر وبطل كل واحد مما كان يخاصه ففي

الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير

المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل

ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو

بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث

له بالفعل صورة الجسم يقارن شيئا اخر غيره الذي له صورة فيكون الجسم جوهرا

مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له الفعل هو صورته و

الذي عنه القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى

ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا

فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا اخر الا انه جوهر مستعد

لكذا والجوهرية التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون

بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بل

فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم

منه شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شيء تصور بما التي يظن انه هي انه
مستعدة قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة ... وطبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصنفين المفارقة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيانها هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت الجسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئاً محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئاً محصلا ما لم يتنوع اثنين وثلثة واربعة ثم اذا تحصل لم
يحصل بان يضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها فيضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية بنفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
تختص بها والطولية بنفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

اي الصورة النوعية

والا لزم الفصول النوعية المنوعة للجسمية الانواع يكون تلك الفصول امورا اضيفت اليها من خارج ذاتها وما يختلف بالخارجات دون الفصول لا يختلف حقيقة الا بالعرض سبحان

الصورة التي يظن فصلا او الجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون الجسمية احدهما متحصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح و بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار يجوز ان يكون انواعه مختلفة بامور لها في ذواتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته يخالف السطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان لا يكون متحصلا في نفسها الا مادة واتصالا فقط وكذا اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل لنا الا ان نضيف اليه وقرنه به بل بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا توجد بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا ثم تخصيصه الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان تتحصل طبيعته مشارا اليها الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائز ان يوجد لان العقل يجوز ان يوجد مقدار ثم يبحث فان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك الشيء لا يوجد الا مردودا بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصل حتى

يوجد

يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات لا اعتر جلها الى ان يصير لحصولها غير

المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار اي مراتبها بالذات واما صورة الجسمية

من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا

يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية

وما يلحقها انما يلحقها على انها شي خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون

جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية

لا يغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون

للجسمية ولكل ذي مادة لا لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي

جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة **فصل** ٣ في

ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان هذه

المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك

بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل يحصل قائم وايضا استعداد

لقبول شي اخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من

مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون

لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز كان يمكن

ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم و

لها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات

منحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة

بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك

هو الى كمال مقداره متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة

مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صار فيما المقدار بجسما غير والا لم يكن حيز

اولى به من حيز فقد صار بعد المفارقة بحيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صار في

في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا

وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له بعد مع قبول

المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز و

لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون متحيزا لا حيز له

وهذا محال او يكون في كل حيز ممكن ان يكون له فلا يختص ببعضها وهذا محال

يظهر ظهورا اكثر في نوعها عنينا مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك

المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة

تحصل في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرة لا يجعلها شاغلا الكل

حيز نوعها ولا يتخلى اولى بجهة من جهة دون جهة ولا يجوز ان توجد الا في جهة

مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان تحصل في جهة مخصوصة ولا تختص

بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول

في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا

الحصول في جهة من الحيز انما يكون بسبب وقوعها اقرب منه بعينه

فاستحقت ذلك القرب لجامعة الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة

او حدوثه في الابتداء هناك وبقائه الى القرب او وقوعه فيه بنقل ناقل له

تخصص ثم استمر الكلام في ان الهيولى التي للمدرة لا تختص بعد

التجريد ثم لبس صورة المدرة بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع

تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا

تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار

بكماله اولا فعبّر ل على الانبساط وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات و

ما حصل من هذا الشق بعينه ليسهل عليه اجزاء الدليل سليمان

وكل ما الجهات موجود ووضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل الاصبع
له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية
فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا
فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابل الشيء لا يعرى
عن قبوله او اما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون
بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون
المقدار الجسماني هو الذي عرض وصيرته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان لم
لذاته يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كثير ولا قبول قسمة فان كان وجود
الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء
له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود
عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى لامر اخر ويكون قد
فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة
صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك
هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في
قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمنا انه يفارق
الصورة الجسمانية والمفارقة في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل والمفروضة بعينه لم ينقسم الا
انه زال عنه الصورة الجسمانية يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو
اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو

هو جزؤه الذي بقي كذلك مجردا او بخالطه فان خالفه فلا يخلوا اما ان يكون لان هذا

بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يخص بهذا كيفية او صورة

لا يوجدان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية

او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما

اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر بعينه ذلك الشئ وان يخص هذا

كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث

مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان

قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد هو وان

لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود

وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شئ ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدان

وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شئ ذي مادة

واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة

جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه

فيكون حكم الشئ لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل

منه غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا فهما غنيان ان يكون

حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشئ لم ينقص

بان يوخذ منه شئ كما هو اذا اخذ منه شئ وحكمه ولم يضف اليه شئ حكمه وقد

اضيف اليه شئ وبالجملة كل شئ يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع

ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض عارض غير استعداد

الذات وذلك لان الاستعداد محال الا مع مقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة لا تعرى

عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما مقدرا لحلوله ليس كم بذاته

في ابطال التكاثر في الاثنين

في ابطال التكاثر الجوهرين

قوله وذلك لان الاستعداد محال آه اي لا يكون استعداد الا بالمقدار والمقدار لازم للصورة الجسمانية والا هنا بمعنى دون اي ذلك الاستعداد الذاتي محال بدون المقدار لحصوله لها بالذات وقوله بالجملة الى آخره اجمال للبرهان لاخذ النتيجة قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار آه هذا شروع لاثبات الصورة النوعية ومعناه ان هذا الجوهر الجسمانية انما صار كما بسبب حلوله وانما قال كما واراد به المكم لاتحاده معه في كونهما اتصالا سيّالا قوله ليس كم بذاته يعني ان هذا الجوهر ليس كم بذاته اي ليس بذاته مقدار بل المقدار عارض له ولا يخفى ان هاتين المقدمتين واحدة الا ان يقال الماثبت مما ذكر انه ليس كم مقداري ان كان هو نفس الاتصال لحصل منه انه ليس كم بذاته او ان يقال انه كم بمقدار حل فيه فليس هو كم بذاته فهذا تفريع من هذا وقوله فليس بحسب سواء كان جائزا الاختصاص او ممتنعا لان في جسم شق الامكان العام الذي هو الوجوب يستلزم المساواة والامتناع وهذا هو المع للتعليل المذكور المقدر بلا ان ومعناه ان هذا الجوهر لما لم يكن نفس المقدار

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت

الصورة الجسمية واحدة ونسبتها الى ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم

بغيره الى اى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق

ما يساويه دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف

ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب

يقتضي في الوجود ذلك المقدار دون ذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور

والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما

ان يفيد ذلك المقدار للمقدر بتوسط امر اخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم

هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها يختلف

مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وبتوسط فيكون الاجسام

متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب مع ذلك الحائف

فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر داع بذلك

الامر شرط انضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة

ولا ايضا لكونها مادة لها مصور ما كيف بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان

يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان

يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف فيها

تقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد

والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تهيأ بعينها

لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدء للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز

من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك بل لمواد فيه

يختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات

في اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقي

في اثبات الصور النوعية من طريق التغير

والتفصيلات فيكون بصورة ما ضا كذلك لان ما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا
لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فان المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة
فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

فصل في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية
ليست توجد مفارقة للمادة ولا تخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فيعقل
ماهية كل واحد منهما الا مقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا
من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك
هذه المادة نعقلها جوهرا مستعدا ولا يجب ان يخطر بالبال انه ما يستعد له بعد ان يكون
شيء بالفعل الا بعد نظر [illegible] الى [illegible] اضافة
الاضافة لكن كلامنا في ما نسبتهما من ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة ولزوم
وقد عرفت كيف هذا وايضا فان الكلام انما هو في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث
موجوديتهما والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك
فلا يخلو اما ان تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة
بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه
العلاقة التي هي ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون لزوما معه
حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجبا فان كان كذلك فقد
عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علة
فقد بان لك هذا في مواضع على التفصيل وسنزيده ايضاحا في حل ما نفهمه
واما الامر لعلمت ههنا ان فرقا بين ان يقال في الشيء ان رفعه مع رفع شيء بين

لها ثبوت للصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون المادة في تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصيته وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة ولننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارقها مادتها فذلك بين فيها واما الصورة التي تفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة
المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه
بالصورة التي بها يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشيء
وبصورة كيف كانت بعيد عنها فلا يتقدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يتبارك
الا بصورة اخرى تتصل مع العلة التي عنها مبدع وجود المادة ما كان يتعلق بالصورة
الاولى ثم ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة ويشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يحصل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجود انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة
انما تحصل من شيء مضيء ومن كيفية لا بعينها بجعل الجسم المستنير قابلا للانارة
من الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية

التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافس فيها الفظ انّ نفوذ الشعاع و
انعكاسه بعد ذلك بالعرض يصير ولا يبعد اذا تاملت ان تحلل لها امثلة اشد
موافقة ولا حرج ان لا نحلل ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال فان
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس الشيء فانه يكون
دائما موجودا بذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى لا بسبب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق قد حكم
فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك وشريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنها كانت
واما ماهية هذا الشيء فستعلمه بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة
الى عاقب فان معقبها فيها مستبقيها بتعقيب تلك الصورة فتكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقوم
فانه لا يتقوم ذاته ثم يتقدم به غيره اولى بالذات وهي العلة القريبة من المستبقي

تلك المادة
بهذه الصورة
المزايلة وقوله فان
معقبها اي فان الصور التي
هي معقبة تلك الصورة المزايلة اي
الآتية في عقبها في المادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق وقوله بتعقيب تلك
الصورة اي باتيانها في عقب تلك الصورة المزايلة
وقوله فتكون الصورة من جهة الصورة التي تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اي الطالبة لبقائها
بالمفارق بواسطة الصورة وبين مستبقيها اي الطالب لبقائها
اي المفارق او الصورة والواسطة الجهتين يكون عطفا تفسيريا
للمستبقي ان كان المراد بالصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اي فيكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة في التقوم اي واسطة في وجود
الهيولى وقوله فانه اي المستبقي الذي هو الواسطة في التقوم مقوم
ذاته اي يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقي وجود
غيره الذي هو المادة سليمان سليمان

في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل

اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بذاتها

فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة

للمادة حتى تكون المادة تقتضيها و توجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود

ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة

فيكون يوجب بوجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل من

غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و

بالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر

امرا زائدا على كونه مادة يقال انه يوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة

فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة

اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة

وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما

بالقوة فان محلها المادة فتكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها

في نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق

ما سمي مادة ان يسمى صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان

كانت لا يفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها

الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم

بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما

يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي

يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان

علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لان علة وجود العلة هى المعلول او كونه مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم

عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها

ان يقوم شيئا ذلك الشئ مقارن لها انها كان مايقوم شيئا بالفعل ويفيده

الوجود فمنه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزء منه

مثل الجوهر للاعراض التى يلحقها او يلزمها والمزاج او بين بهذا ان كل صورة صورة

توجد فى مادة مجسمة فبعلة ما توجد ما الجاد ثم قد ظهر فيها واما الذات

للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا فى مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وفى عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة

فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق

فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعليك ان تذكر

ما قلناه فى النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحرى ان ننتقل الآن الى

تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها

فى افتتاح المنطق ثم لا يشك فى المضاف من جملتها ان من حيث هو مضاف امر عارض

لشئ ضرورة وكذلك النسب التى هى فى اين ومتى وفى الوضع وفى الفعل والانفعال

فانها احوال عارضة لاشياء هى فيها كالموجود فى الموضوع اللهم الا ان يقول قائل

ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس فى الفاعل بل فى المفعول فان قال ذلك

وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان الفعل موجود فى شئ ووجوده فى الموضوع وان

كان ليس فى الفاعل فبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس

بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل

فی الاختلاف فی عرضیة بعض الاعراض

الخط والسطح والمقدار الجسمانی من الجوهر وان لا یقتصر علی ذلک بل یجعل هذه الاشیاء
مبادی الجواهر وبعضهم رای ذلک فی الکمیات المنفصلة ای الاعداد وجعلها مبادی الجواهر
واما الکیف فقد رای اخرون من الطبیعیین انها لیست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة وقد
اکثر اصحاب الکمون ذاهبون الی هذا فاما شکوک اصحاب القول بجوهریة الکیف فالاحری
بها ان یورد فی العلم الطبیعی وکانا قد فعلنا ذلک واما اصحاب القول بجوهریة الکم فمن
ذهب الی ان المتصلات هی جواهر ومبادی الجواهر فقد قال ان هذه هی الابعاد المقومة
للجوهر الجسمانی وما هو مقوم للشیء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولی
بالجوهریة وجعل النقطة اولی الثلاثة بالجوهریة واما اصحاب العدد فانهم جعلوه لم
مبادی الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتی صارت الوحدات مبادی
للمبادی ثم قالوا ان الوحدة طبیعة غیر متعلقة فی ذاتها بشیء من الاشیاء وذلک لان
الوحدة تکون فی کل شیء وتکون الوحدة فی ذلک الشیء غیر ماهیة ذلک الشیء فان الوحدة
فی الماء غیر الماء وفی الناس غیر الناس ثم هی بما هی وحدة مستغنیة عن ان تکون شیئا
من الاشیاء وکل شیء فانما یصیر هو ما هو بان یکون واحدا متعینا فتکون الوحدة
مبدأ الخط والسطح ولکل شیء فان السطح لا یکون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و
کذلک الخط والنقطة ایضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة کل شیء واول ما یکون
ویحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بین الوحدة وبین کل شیء فالنقطة لها
وحدة وضعیة والخط اثنویة وضعیة والسطح ثلاثیة وضعیة والجسم رباعیة وضعیة
ثم تدرجوا الی ان جعلوا کل شیء حادثا عن العدد فیجب علینا اولا ان نبین ان المقادیر
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلک بحل الشکوک التی لهؤلاء وقبل ذلک یجب علینا
ان نعرف حقیقة انواع الکمیة والاولی بنا ان نعرف طبیعة الوحدة فانه یجب علینا

ان نعرف

ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان المقدار لكونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل ۲ في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو ولكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر فاول ذلك الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو ابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله واما موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع عدده وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون نوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون نوع بعيد فهو واحد في الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحد بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن

ليس ويتأمل هذا في الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي او تذكره مواضع سلفت لك واما

الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة

اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية

له وفي السطوح ايضا البسيط السطح وفي المجسمات الجسم الذي يحيط به سطح ليس

فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد

مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا

يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة

الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان

التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية

الى الوحدة الاجتماعية فان وحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة

وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها اما بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة

بالفعل فهنا الكثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والواحد بالاتصال

اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض

للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل الحقيقي

جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة

الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة

بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد

لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد

منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه

ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه يقبل التكثير مياها وخطوطا ومنه

ما ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون فيه تكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون فان لم

الواحد بالحد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون نفسا وبدنا وليس واحد
منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه
شيء ليس ينقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك لطبيعة
اخرى فاما ان يكون لتلك الطبيعة الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و
والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان
العقل موجود غير الذي فهم منه انه لا ينقسم وليس له الوجود بوضع وليس
ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس
الوحدة التي هي مبدأ العدد التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما اثنين
هذه الاصناف فان الوحدة ما لا ينقسم فهو [illegible] بماديته
[illegible] الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة من
حيث الاتصال [illegible] ان يكون [illegible] الطبيعة التي هي لذاته [illegible] كثرة من
الوحدة مثل هو المقدار [illegible] ان يكون تكثره في طبيعته الا الوحدة
المعدودة [illegible] الجسم [illegible] مثل الماء وان [illegible] الماء
واحد بالحد [illegible] كثرة بالعدد [illegible] المتفقة
[illegible] الذي هو المقدار [illegible] المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و
ايضا بالموضوع لانه يجمع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد وكذلك
اشخاص الناس فانها ليس من شأن عدة موضوعات لها ان يتحد موضوعا واحدا
واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس الجميع من الكثرة واحدا
بالموضوع وليس حال كل طبقة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة فى الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا

واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا وايضا لكن كل واحد من هذين

القسمين اما ان يكون حاصلا فى جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام

وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد هذه

الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما

ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له

بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم

قد يقبل زيادة فى استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما

المستدير فانه ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو

تام فهو واحد بالتمام وليشبه ان يكون اذن لكل شىء من الناس واحد من هذه

الجهة فيكون بعض الاشياء بالحقيقة التامة لا يتجاوز ... المستدير و

بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة فتحكى

مناسبتهما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة

فان هاتين الحالتين متفقتان وليس وحدتهما بالامر بل وحدتهما انما

بالعرض اعنى وحدة السفينة والمدينة ... وحدة بالامر ...

فليس الوحدة التى ... وحدة بالعرض فقد ...

اما ان يقال على اشياء هى كثيرة بالعدد او يقال على شىء واحد بالعدد وقد بينا

انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد ولنمل الى الجهة الاخرى فنقول واما الاول

الكثيرة بالعدد ...

فاما ...

اما جنس ...

ان نعرف انا اذا حققنا اقسام الواحد والكثير نعرف منها ما قد عرفت بها اولى بالواحد

ولسبقوا سيجيء فانها ستعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة

وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع

والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم ولكن من الناقص

والواحد مما يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود

لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الوحدة والكثرة

وابانة ان العدد عرض الذي يصعب الآن علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة

فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد

مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا

فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا

الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع

يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد

فقد اوردنا بدل لفظ الجمع والجمع لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة

واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا

قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر

علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا

اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة

من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها

من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها نستعمل فيه المذهب
الخيالي ثم نومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا
ان الوحدة هي الشئ الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة
الشئ المعقول عندنا بديًّا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو فيثبته عليه
بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة
من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مولفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل
ان الكثرة قد تؤلف من اشيا غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشيا موضوعة للوحدات كذلك
ايضا ليست هي بكثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشيا هي
احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج
تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية
فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد فهو
هو ما الاسم الاول فيه العدد فهو ... كلها تنبيهات مثل التنبيه
بالامثلة او الاسماء المترادفة ... او بعضها الذي لها
وانما ينبه عليها بهذه الاشياء لينتبه لها او يتميز ثم نقول الا ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل ولا كالجنس البتة اذ لا دخول لها في تحقق مهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد جوهرا او الوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة قد كان كونه عرضا بذلك المعنى لا يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر فهو موجود في الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقا له فلننظر الآن في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان تكون مجردة ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انه لا ينقسم او تكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك موجود ذلك الموجود لا ينقسم فان كان ذلك الموجود لا محالة معنى غير الوحدة فانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الموجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في الجوهر لا محالة ثم في جوهر وان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كانت تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون ذلك الجوهر الآخر قد صار كثيرا ويبقى ان اذا فرض وجودها مفارقة لجوهريته يكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة لم تكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة بذاته ووحدة لحقته فيكون له وحدتان كالواحد بذاته فيكون جوهرا لا جوهرا واحدا لان ذلك الجوهر واحد في نفسه فاما الواحد فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فانتقلت الجوهر فاية طبيعة الى الوحدة ومادة الكلام فيها انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين لان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا

فيكون الوحدة أثبت ثم بعد ذلك فتبين أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذي

قوله فتبين ان الوحدة الخ انما قيد بالجوهر الذي هي فيه لان ... المفارقة

هي فيه وتبقى فيه ولانه إن كانت الوحدة ليست مجردة إلا أنها لا تنقسم ولا داخلة الوحدة

قوله ولانه ان كانت ... شروع في بيان حال القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الخاص فقط الوحدة كما قررنا

لا في موضوع إلا أنا إذا فرضنا أنه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر أن كان يمكن أن يوجد

بل لأنها كانت وجوداً لا ينقسم مجرداً ولم يكن أيضاً وجوداً لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة

وجوداً جوهرياً لا ينقسم إذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للأعراض وحدة

قوله فلا يكون للاعراض ...

توجد من الوحدة، وإذا كان للأعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة يقال عليهما باشتراك الاسم فيكون ها هنا من الأعداد ما يلتئم من وحدة

الأعراض ومن الأعداد ما يلتئم من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود

الذي لا ينقسم أو لا يشتركان فإن لم يشتركا فيكون الوحدة في أحدهما وجوداً غير منقسم

وفي الآخر ليس كذلك وليس ما نعني بوحدة الأعراض أو الجواهر في المعنى نعني في أحدهما

بالوحدة شيئاً غير أنه وجود غير منقسم وإن اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذي إياه نعني بالوحدة وذلك المعنى أعم من المعنى الذي ذكرناه

قوله اعم من المعنى الذي ...

قبيل الآن فإن ذلك كان يلزمه مع كونه وجوداً لا ينقسم أن يكون وجوداً جوهرياً

أي المعنى الذي ذكر قبيل الآن

إذ قد كان يمكن فرضه ... ولذلك المعنى الأعم لا يمكن أن يكون جوهراً لم يعرض له العرض وليس

قوله وذلك المعنى ... جوهراً أي المعنى المشترك الاعم الذي هو الوجود

يلزم أن يقترن به إذا كان عرضاً المعنى الجوهري فإن الجوهر يعرض له العرض ويقوم به

العرض والعرض لا يقوم بالجوهر حتى يكون قائماً فيه فإذن الوحدة الجامعة

أعم من ذلك المعنى وكل معنى أعم من معنى هو وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة أخرى

فذلك لا يفارقه موضوعاً مقوداً لا صار ذلك المعنى الأخص فإنه من المحال

أن تكون الوحدة وجوداً غير منقسم في الأعراض والجواهر ويجوز مع ذلك أن

يفارق فيكون جوهراً وعرضاً وأن يكون الوحدة مما يفترق في الجواهر والأعراض

فيها ... ومن جملة اللوازم للأشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة فانها
دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية
بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون المعنى المحصل الوجود المتشخص فنقول ليس
الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم الى فصل
مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام واذا
اشير الى بسيط واحد منه كان تميز الذات عن المخصص الذي يقارنه كاللونية
التي في البياض فاذا صح انه غيره مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق
الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات التي هي مقادير المتصلة فيما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر
الداخل في مقولة الجوهر وقد فرغنا عنه في هذا المقال فقد بان انه في مادة وانه
يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة
ولا شبه في المادة كما ان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارقها الصورة التي
للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء
كما ان العدد لا يكون الا المتصل الذي هو المساحة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون
الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما
انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفني مسحه بكذا المسح فقد يختلف في جسم وجسم فهو اذا
المعنى هو كمية الجسم وتلك الصورة بدلها ان الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم البتة
لكن تلك الصورة تفارق المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له

اعتبار انه نهاية وباعتبار انه مقدار وايضا للبسيط اعتبار انه يقبل فرض بعدين
فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وايضا
انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف
الاشكال فليتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك
له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة
من حيث هو نهاية له ذلك لان نهايته مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض
بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وانما
مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو مقولة الكم لا يجوز على ما بيّنّا ان يكون مقدارا وكمّا واما انه قد
فهو بالجهة الاخرى التي لها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في المقدار والمساحة
ولا يمكن ان يوصف بها بالمعنى الاول لانه يوجد الكون الجهتين جميعا معا فانه من حيث
نهاية عرض في المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يتوهم دونه وقد قلنا
ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذه الحالة اولنا
ان العرض [illegible] من هذه الجهة شيء واحد هو من حيث هو مقدار [illegible]
ان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان ليس هو المقوم له لا من جهة المقدارية
في السطح الذي [illegible] بالقياس الى الصورة الجسمية بل يكون [illegible] المعنى
الذي [illegible] في السطح [illegible] والنسبة الاخرى [illegible] الى
[illegible] الاحوال الاول واعلم ان السطح الحقيقي [illegible] بطل
في الجسم الاتصال والانفصال واختلاف الاشكال بالقاطع وقد يكون
سطح الجسم مسطحا [illegible] مستديرا وقد علمت فيما
سلف من الاشارات ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح

في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل

يتوارد عليه كذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى بطل ابعاده ولا يمكن

ذلك الا بتقطيعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت بعد هذا

من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها

للانفصال وقد علمت انه اذا الف سطوح ووصل بعضها ببعض بطل الفاصل المشترك

المشترك كان الحادث سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى التاليف الاول لم يكن ذلك السطح

الاول بالعدد بل هو مثله بالنوع وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة

الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه

اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي في

طباعها مادية ثم توهمها ايضا [illegible] ان تعلم [illegible] قولنا ان السطح

يفارق الجسم توهما فنعني ان [illegible] على وجهين

احدهما ان نعرض في الوهم سطح لا جسم وخط لا سطح [illegible]

ولا ملتفت الى الجسم [illegible] وليس [illegible] الامر

ظاهر فانه فرق بين ان [illegible] الشيء وحده وان كان [illegible] غيره لا

وبين ان ينظر [illegible] مع شرط [illegible] علم بانه كان

التفت [illegible] فانه [illegible]

وبين الشيء الآخر [illegible] ان ذلك الشيء ليس معه [illegible] ان السطح والخط والنقطة

فلا يمكن ان نتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط

ولا مع النقطة فقد ظن [illegible] لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا

ليس نهاية لشيء الا ان [illegible] مع وضع خاص [illegible] ان [illegible] البتة

البتة [illegible] سطح فان السطح هو [illegible]

فصل في ابطال ما قيل ان النقطة ترسم بحركتها الخط وكذا نظائرها

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهايته متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فارتسام للتخيل ولا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان نفرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تثبت وكان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تبقى مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدها كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدأ له رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة في شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا تكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كم متصل غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا قد يعرض له ان يحاط بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

فصل في تحقيق الزاوية وبيان انها من مقولة ... الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التي للكم من حيث هو كم ان تكون الاول كالتربيع والثاني

كالمربع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مسطحة او زاوية مجسمة واليه

لنفسها لا لجوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت في المربع انه بسبب

المقدار الذي هو فيه كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول امكن

ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه

من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل في الوهم بكليته حتى

احدثه حتى كأن قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول

وعرض بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث

سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير

والسبب في هذا الجهل يعني قولنا ان الشيء ثلثة ابعاد او بعدان انه حتى يكون جسما

مجسما او مسطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي

ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من ذلك الانسان بما لا يعنيه

وهذا الغافل الحيران قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل

لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض

وانها ليست مبادي للاجسام الا الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان

فقد كان تحقق لك عرضيته بتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار الا هذه

عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود

بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان

قارا فهو المقدار فاما ان يكون تام المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه

او ليس يمكن ان يفرض فيه فوق اثنين وهذا هو السطح واما ان يفرض فيه بعد

فقط واما ان يكون ذا بعد فقط الذي متصل فاما بعد ما بالفعل او بالقوة وانا

كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة والكميات المتصلة لذاتها اربعة

وقد يقال لأشياء أخر إنها كميات متصلة وليست كذلك أما المكان فهو السطح وأما الثقل

والخفة فإنهما يحصان بحركات ما مقادير في الأزمنة والأمكنة وليس في نفسهما أن يتجزأ

بجزء بعدهما أو أن تقابل بالمساواة والتفاوت بأن يفرض لهما حد ينطبق على حد

ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الآخر فيساوي

أو يختلف فلا يساوي بل يتفاوت فإنا نعني بالمساواة والتفاوت المعروضين للمقدار

هذا المعنى وأما الحركة التي تعرض للخفة والثقل بأن يكون ثقل ضعف ثقل فإنه

لأنه يحرك في الزمان نصف المسافة أو في المسافة ضعف الزمان أو يحرك الأعظم

إلى السفل في الحركة بأن تسبقها أن تحرك الأصغر إلى العلو أو دائما يجري هذا المجرى

وكالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لأجل أنها تفعل في الضعف أو لأنها في ضعف

الجسم الحار المتشابه في الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فإن

هذه العوارض أيضا ليست كميات بل من باب المضاف وقد فصلنا الكلام في جميع

هذه في موضع آخر فالكثرة المجتمعة من الوحدات التي يمكن أن ...

أن يكون واحد العدد أو يكون نفس الكثرة ...

فصل في تحقيق ماهية العدد ...

... وبالحري أن نحقق ماهية الأعداد وخواصها ...

يجب أن نتصور حالها ووجودها ...

لأن غرضنا كان توجب الكلام في أن العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس

وليس قول من قال إن العدد لا وجود له إلا في النفس بشيء يعتد به فأما إن قال إن العدد

لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس فهو حق فإنا قد بينا أن

الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلا في الذهن فكذلك ما يتركب من الواحد

واما ان يكون في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات

فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو

ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون

له خاصية الاولية او التركيبية او التامة او الزائد او الناقصة او المربعة او المكعبة

او الصم وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور

منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع

في وحدة حتى يقال انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست

لغيره وليس يعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او

الثلاثية وله كثرة فمن حيث هو عشرية ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرته فليس

فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تتقوم الا من

العشرة ... وحدة وحدة ... العشرة مرة ولا يجب ان يقال ان العشرة ليس الا

من تسعة وواحد او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذا حتى ينتهي الى

العشرة فانه ان قلت العشرة تسعة وواحد فقولك فيه التسعة على العشرة

وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة سواد وحلو فحملت بعضا على

البعض ثم عطفت احدهما على الاخرى فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة

وايضا واحد فان لم ترد بالعطف بل تعني ما يقال ان الانسان حيوان ناطق

اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة

تلك التسعة التي هي واحد فهذا ايضا مستحيل فان عنيت ان العشرة تسعة مع

واحد وكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي يكون مع واحد حتى ان كان التسعة

وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطأت

ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او معها شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل الموصوف بها فيكون كانك

ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فتلك ايضا هي خطاء بل هذا

كله مجاز من القول ومغالطة بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار

منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اريد التحقيق هو ان يقال انه عدد

اجتماع واحد واحد حده وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم

ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير

الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة خمسة

لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس يتعلق هويته باحدهما اولى

من الاخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهية من حيث هي واحدة

حدود مختلفة فاذا كان كل عدد ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا وكونه اذا

كان ذلك فقد كان له التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة

وسبعة لانه لازم له تابعا فيكون هذه لوازم على ان تحديد الخمسة

محوج الى تحديد الخمسة وينحل ذلك كله الى الاحاد وح يكون مفهوم قولنا العشرة

من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولنا من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني

اذا كنت ملحوظا تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان

كل ذلك اعتبارا غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهوم

انما يتكثر لوازمها وعوارضها ولهذا قال الفيلسوف الاول لا تحسبن ان

ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن لما كان العدد من شانه ان

يصعب على التخيل جملة البتة احصيناه بالتسهيل الواحد بعد الواحد بحيث ينتهي الى

الحد بحال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من الاعداد وذلك لان

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس

بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة

من الاحاد والاحاد فاقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا

او تكون اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها

نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه

فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى

قوله فانه لم يكن الوحدة غير عدد اه تعين ان العدد هو المؤلف من الاحاد ولذلك لم يكن الواحد عددا وكان الاثنان عددا الا الاجل الفردية

وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ

الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر واز يد من وحدة واحد

فانهم اختلفوا في ان اقل الجمع ثلثة او اثنان كما هو المشهور

وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعده وان وجد فرد

ليس بعده فما فرض عليهم ان يدأبوا في طلب زوج ليس بعده اذ وجدوا فردا

ليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا

من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما

فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد

واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال بذاتها بل

بالقياس الى العدد وليس اذا لم الاثنوة اكثر من شيء يجب لذلك ان لا يكون قلتها

قوله وليس اذا لم يكن الاثنوة اه لما ذكر ان الاثنوة غاية القلة في العدد وقلتها بالقياس

بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون

له اضافة اخرى الى شيء اخر يقابل تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء

يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس

الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء اخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء

يعرض لها معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالك ومملوك يلزم ان لا يكون

شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فان

ليس يتم أن القليل قليل إلا بأن له شيئاً هو أيضاً عنده كثير بل لأجل الشيء

الذي ذلك الشيء بالقياس إليه كثير والأنقص هو القلة الأولية أما قلته فبالقياس إلى

كل عدد لأنه ينقص عن كل عدد وأما الأولية لأنها ليست بكثير عند عدد وإذا

قيس الأنقص إلى شيء آخر لا يكون قليلاً والكثرة يقال منها معنيان أحدهما

أن يكون الشيء فيه من الآحاد فرق وبحسب هذا يكون بالقياس إلى شيء آخر تتمة

والآخر أن يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس

وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء

مع مبدئه الذي يكيله والكثرة الأخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد

بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب

أن نحقق القول في هذا فصل في تقابل الوحدة والكثرة ويجب

أن نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا

على أصناف أربعة وقد تحققون لك وستحقق بعد أيضاً أن صورة التقابل توجب

أن يكون أصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن أن

يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة لأن الوحدة مقومة

للكثرة ولا شيء من الأضداد يقوم ضده بل يبطله ويفسده لكن لقائل أن

يقول إن الوحدة والكثرة هما أيضاً كذلك فإن [illegible] يبطل

الضد كيف كان بل إن تقابل الضد [illegible]

للكثرة على ما جوزنا أن يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة [illegible]

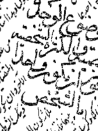
فيجب من هذا الإنسان أن الكثرة كأنها إنما تحصل بالوحدة [illegible] الكثرة أيضاً

تبطل ببطلان وحدانيتها ولا تبطل الكثرة [illegible] إلا ببطلان أولية [illegible]

الوحدانية أولاً أن تبطل ثم يعرض لها [illegible]

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة فاذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاول ان يبطلها بل انما يبطل اولا الوحدات التي للكثرة عن حالها بالفعل الذي يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب يبطل بان يجعل هذه الوحدة وذلك البطلان بسطوح فان كان لاجل هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى بطلانها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاخرى ابطلت بتجزئة موضوعه واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة مطلقا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذه المعاقبة الطبائع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالآخر الخلاف الذي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم للقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما سلف للمحقق هذا وما فيه مما عليه لو فطن وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل هو تقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما لعدم شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه ولجنسه على ما قد مضى لك من الحد



في بيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان تجعل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه بنوع ان يتكثر وان تجعل وجها

اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة في شيئا في طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز

ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو

المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشيء الذي

هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل و

يحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة جعلوا

هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الكثرة الصورة الخير الفرد والواحد والنهاية

واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والحلم والذكر وفي حيز العدم

مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك و

المنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الكثرة

هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا نحد الوحدة بعدم الانقسام

او عدم التجزي بالفعل فناخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا في هذا ثانيا

ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مقوم الملكة موجودة

في العدم حتى يكون العدم فيه ان صفات تجتمع وكذلك لما ان كانت الكثرة هي

الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها فالحق عندي انه ليس التقابل بينهما

مقابلة العدم والملكة فلا يجوز ان يقال ان التقابل بينهما

مقابلة التناقض لان ما كان في ذلك من الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا

الاعتبار وما كان في الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة باحد وجوه

هذا التقابل فان بازاء الوجه الثبوتي بازاء السالبة العدم ويتبين في ذلك من الحال

ما يتضح به قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل التضايف فنبين ايضا كيف يكون

يقال ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل التضايف من المسائل الاخرى ليس مما يتعقل

بيان عدم تقابل التناقض والتضايف بين الكثرة والوحدة

ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما هي كثرة بسبب الوحدة وبالجملة فيجب ان تعلم ان الفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يقال ماهيته الا بالقياس الى شيء بل انما تحتاج الكثرة الى ان يقوم لها انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها وفي ان انها معلولة غير معنى انها كثرة و الاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان يقال ماهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال ماهية الوحدة بالقياس الى الكثرة على شرط المتضايفين ولكانا متكافئين في الوجود من جهة هذه الوحدة وتلك الكثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان انه ليس بينهما تضايف فبالحري ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء واحدا وكونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها ان تكون مكيالا لانها انما تعرف علتها للاشياء فيعرض لها انسبة الى الوحدة التي توجد لها ان تكون مكيالا الكم وتعرف به كل شيء ومكيال كل شيء من جنسه ففي الاطوال الطول وفي العروض العرض وفي المجسمات المجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاثقال ثقل وفي الابعاد بعد وفي الحروف حرف وقد يتعمد ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليستوفي الاشياء فقد لا يكون في بعض الاشياء الا وحدة مفيضة بالطبع مثل جوهر ما ومنها ما يفرض فيه الواحد بالوضع اذ ليس هناك واحد غير الواحد ربما منه لم يوجد فيه الا في الحقيقة بالفرض ثم يمكن في الواحد ان الاشياء في الجنس الواحد ثلاثة الاشبار فالواحد ليس كذلك في الشبر وفي الجسمي شبر في شبر وفي الحركة حركة يقطع مسافة لا يوجد ابعد من حركة يقطع الحق عامة لجميع الا الحركات المقدرة بالطبع وخصوصا التي لا تختلف فيها منتظمة

يبقى واحدة في كل تقدير وخصوصاً التي هي أول مقدار حركة فالأول مقدار حركة

هو الأول زماناً وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جعل المضبوط قدرها الأول لأنه

لا يزاد عليه ولا ينقص والمعلوم صغر مقدارها بسبب العود ليس مما يضطر تجزئته إلى

أن يجيء في كل يوم وليلة تتم دورة فيه [illegible] الوجود والتجزئة إلى أجزاء أيضاً بحركات

الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلاً هي مكيال الحركات وكذلك زمانها

مكيال الأزمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة إلا أن ذلك يعني مستعمل

وغير واقع موقع الفرض الأول وأما في الأثقال فليفرض أيضاً ثقل درهم ودينار

واحد لا أيضاً وفي أبعاد الموسيقى أبعاد النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من

الأبعاد الصغار ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور أو الحرف الساكن أو مقطع مقدر

ولسنا نعني أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع [illegible] الشيء قد يقع بالعرف

ويمكن أن يفرض الواحد من كل [illegible] أن يفرض [illegible]

إذا كان في هذه الأشياء واحد [illegible] ويمكن أن يقال [illegible]

فإنه يجوز أن يكون الآخر مساوياً [illegible]

لسطح وجسم مساوي لجسم إذا كان الخط والسطح والجسم [illegible]

فكذلك الحركة [illegible] الحركة وإذا كان [illegible] الزمان [illegible] أيضاً [illegible] الزمان

والثقل أيضاً [illegible] الذي [illegible]

في صناعة التأليف وإذا كان [illegible] فيكون الواحد التي يعرض لكل جنس [illegible]

وبعادات لا يتناهى وإذا كان هذا الواحد يصلح لكل شيء فيكون شيئاً [illegible]

لأن يكال به كان المكيال [illegible] المكيل [illegible]

[illegible] بعضها إلى الأشياء [illegible]

في الحركة [illegible]

كيفية تقابل العظم والصغر والمساواة

قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة للكثرة وقد يستشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان والمساوي فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر واما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا فهو للتضايف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضادا لاحدهما بل لهما وسائر ما يظن انه ليس بحيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو هو فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليس مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه مما شأنه ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقبل المساواة لو انها اشياء فيكون المساوي انما يقابل عدمه فهو اللامساواة لكن اللامساواة تلزم هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليس على نحو انها فصل ثم يلزم كل واحد منهما فصل ولحقه معناه وعظم والعظيم يعني شيئا يلزم عظما العدم في الاخر صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض فلنتكلم الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخرى ونقضنا مذاهب من نفاها لكن انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من رأى ان الالوان جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها وان اللون بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الاجناس عنده بهذه المنزلة وليس يقع ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل يأخذ تارة قليلا قليلا مثل الماء الذي يسخن ثم يبرد فانه يعتريه لا بوجه هناك ماء ويكون انه ثم موجودا كالصبغ الملتبس بالماء يعرض بالماء جوهر له

ان يفارق تلك الجواهر الاخر لاماه فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت في الصغر مما يدرك الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد تكون فبالحري ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان تؤلف منها اجسام وهذا محال الذي تجري في ابطاله جميعا فليس بالممكن ان تؤلف منها اجسام واما انه لا يمكن لكن انما يكون وجوده بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات لها فليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة في الجسم الموصوف بها مستقلة بجوهرها فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق جسما فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة وقوام مجرد فان كانت انما يوجد فيه جسم وكانت فيه فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياض الجسم مماسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم وهو غير مفارق جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارة نفسه في ذلك الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال محال عرضية فكثير من الناس جوزه في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال

فيه بيان امتناع انتقال العرض

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا الوضح

قوله وانما كان لا يكون تقرير لقول القائلين

قوامه الا في موضوع واما القيام في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى

موضوع اخر من غير ان يحتاج فيما فيه الاعتبار الذي يصح الا بعد القوام في الموضوع

ثم بعد الايضاح لشئ لانه لا يخلو اما ان يكون الذي يحله موضوع ما يتعلق ذاته

قوله ثم هذا الايضاح الحكمة لما قرر مذهب المجوزين لانتقال العرض بدء للاحتمال المذكور يريد ان يبين ان هذا المذهب باطل في نفس الامر

الشخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما وجد في ذلك الموضوع بسبب من الاسباب ليس في ذلك السبب

مقوما له من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزول عنه ذلك السبب وسائر الاسباب

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سببا لحاجته

الى موضوع اخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع اخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج فيه فانه ليس يحتاج فيه الى ذلك السبب الذي هو نفس حاجته

الى السبب الاخر الا ان يكون سببا لذلك السبب الا وجود بعد السبب الاخر

لاغير فاذا عرض هذا السبب وذلك السبب فيتعين ذلك الشيء وما في تقرير حاجته الى

الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الاخر لامر من اسبابه الا ان لغير ذلك السبب الاول

واما الثاني فهو السبب الثاني فجميع هذه الاشياء تكون امورا خارجة عن طبائعه

فيوجد احد السببين الخارجيين بعينه في المثال الذي مثلنا به يحتاج العرض الثاني

بتخصصه بموضوع لا يجوز ان يكون فيه اللون بعينه ثم ان ينتقل عنه

فليس يوجد شيء منها محتاجا الى الموضوع لذاته بل يحتاج في وجوده الى الموضوع لغير

لما يحل الموضوع الا لسبب بعينه فان كان لا يختص بل حلة في موضوع

فيكون في ذلك الموضوع متحصلا الا انه يحتاج الى موضوع معين بعينه فان التعين لا

يقتضي شيء تقوّمها الا بها بل بالقوة مما ليس بعضه يحافظ الاخر في حكم ان

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضيه الذي يتعلق به صحة وجوده اولاً فيعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون انما غني عن الموضوع وانما مفتقر الى موضوع ما مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلزمنا عن ذكره عدة مباحث يخرج منها ان انقلاب العين يعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني فاذن قد بقي من الاول شيء في الثاني فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسألتنا فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار به الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا آخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون له اليه اشارة ويكون البياض الذي من شانه ان يدرك الآن يعجز عن ان يدرك للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرض البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه يشار اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له ذلك ثم مقداره يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نجد بياضا الا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا له مقدار ينقسم وزيادة وهيئة ما بياضية تجتمع ايضا لا نجد لها بياضا فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يقع على الجملة التي كان يعرض البياض عليها بل قد انتقل عن هيئة الصورة وصار شيئا آخر بائنا فيكون البياض مثلا له موضوع يشار اليه يكون فيه البياض الذي على النحو المعروف ويعرض له ان يصير من وجه آخر من وجه آخر ويكون ولا ما نحن فيه بياضا وقد فسد

ذات الصورة وأما المفارق العقلي فقد أشرنا فيما سلف إلى أنه لا يجوز أن ينتقل مثل

هذا الشيء مرة لوجود ذا وضع ومخالطا للأجسام وأما إن جعل جاعل البياض شيئا

في نفسه ذا مقدار فيكون له وجهان وجود أنه بياض ووجود أنه مقدار فإن كان

مقداره غير المقدار الجسم الذي هو فيه فإذا كان في الأجسام وساريا

فيها فيكون قد تخلخل بعد أن كان هو بنفس الجسم متحيزا فيكون الأمر قد

عاد إلى أن الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة في

ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل الشيء

في ذلك الجسم اتحد البياض فيه فنفسه ليست هيئة الطويل العريض العميق بل يكون

هيئة الطويل العريض العميق الحال أو هو أيضا على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا

لهذا الشيء باعتباره وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق

ولا يستحق من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة

عرضا إلا أنه لا يضيع الكلام في أنه من طبيعته أن يفارق أيضا فقد تبين أن الكيفيات

التي هي المحسوسة أعراض وهذا أيضا في الطبيعيات وأما الأشكال فقد تبين بأنها أعراض

وأما التي تتعلق بالنفس ودونها لا النفس فقد تبين في الطبيعيات أنها أعراض تقوم

في الأجسام وذلك حين تكلمنا في أحوال النفس وحصل في العلم وأنه عرض

وأما العلم فإن فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول إن العلم هو المكتسب من صور

الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض فإن كانت صور الأعراض

أعراضا فصور الجواهر كيف يكون أعراضا فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر

لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو

نسبت إلى الوجود الخارجي فنقول إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان

لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقول عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قلنا نريد بالاعيان التي اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه [illegible] ما بالقوة ليست
في العقل [illegible] هذه الصفة [illegible] يكون في العقل [illegible] بالقوة من جهة كذا
[illegible] على هذه الصورة هو هنا
[illegible] في الاعيان [illegible] في الاعيان [illegible] في
العقل [illegible] في الاعيان [illegible] بالقوة ولو كان [illegible]
[illegible] بالقوة في [illegible]
كذلك لكانت [illegible]
[illegible]
معاني [illegible] ان يقال [illegible] الحقيقة في الكتب
الحد [illegible] كل واحد [illegible]
الحديد [illegible] كان هذه الصورة [illegible] الحد ايضا
كان تلك الصفة [illegible] الاشياء [illegible] الحركة في العقل ايضا
بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
[illegible] في الاعيان ليست في موضوع فان قيل [illegible] ان الجوهر [illegible]
في موضوع اصلا [illegible] لا يكون في
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل [illegible]

وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شي توجد

في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و

فيها لا يحتاج الى الموضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك المهيات تصير عرضا

اي يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر

المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها

لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها

معقولة هو انها تعقل ذاتها فان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة و

علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج الى تجريد العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها

يكون من كل جهة مثلها وشبيها لها وقلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان

يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بنفسها صورة للنفس

انسان او لو صارت لكانت تلك النفس وقد حصلت فيها صورة الكل وقد عقلت كل

شي بالفعل ولكانت تصير كل النفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها

الشي الذي تعقل الذي تستبد بها نفس ما او الذي يقال انه شي ما واحد بالعدد

تكون صورة لمواد كثيرة لا بان تؤثر فيها بل بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك

المادة وفي اخرى فهو محال يعلمها بادنى تامل يعقل سر ما الحكمة في ذلك

عند كل منا في النفس سنحو من بعد الحجج في بيان ذلك فاذن ليس لنا الا انما

انما يحصل في العقول للبشر معنا مهيتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقولات

من الجواهر الا في شي واحد هو ان تلك تحتاج الى التقشير حتى تجرد منها معنى

معقول وهذا لا يحتاج الى شي غير ان يوجد المعنى كما هو فيطبع بها النفس و

هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما ذهب اليه فنقول

ان هذه المعقولات بيّن من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية

فليس يجوز ان يقوم مفارقة بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس فما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان تتاثر
عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور المفارقة تعليمية مفارقة فانما كانت
علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار الحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس
لا ذوات تلك الاشيا ولا امثال تلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات واثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض في المقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها لان سائر الاشيا انما تبين له بوضع وجود الدائرة
ذلك المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا ادير دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حرك ذو اربعة يلزم فيه ما مركزه خطا مستقيما على مركزها في اول الوضع
ثم ما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلث قائم الزاوية حتى يعود الى

حافظا بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ويدار بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزى فيجب أن يبين وجود
الدائرة وأما عرضيتها فظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي أعراض فنقول أما على
مذهب غير المركب للمقادير من أجزاء لا تتجزى فيمكن أن يثبت عليه أيضا وجود الدائرة
من أصوله ثم ينقض به وجود الدائرة جزء الذي لا يتجزى وذلك لأنا إذا فرضت دائرة
على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا وكنت إذا فرضت فيها جزءا على أنه المركز فلم يكن ذلك الجزء مركزا في الحقيقة فقد
يكون عندهم مركزا في الحس فيحصل الفرض من مركز في الحس فحصل [illegible] من
أجزاء لا تتجزى مستقيم ثانيا في السطح الموجود مع فرضها لا تتجزى [illegible] طرق
[illegible] الجزء [illegible] المحيط [illegible] الجزء الذي الجزء
[illegible] المحيط [illegible]
[illegible] المركز [illegible]
فيمكن أن [illegible] الأجزاء [illegible]
وإن [illegible] [illegible]
بجزء تحت الدائرة ثم أن في سطحها [illegible] أجزاء [illegible]
في فرج خلت تلك الأجزاء الفرج بحسب بها القليل من السطح كلها وإن كانت
تدخل الفرج في الفرج أقل منها في القدر [illegible]
أقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه [illegible] لم يمكن [illegible]
موضوعه في فرج [illegible]
بين الجزء المركزي وبين المحيطي [illegible]
والذي يلي الجزء المحيطي [illegible] الأجزاء [illegible]

بقي الذي في المركز والذي في المحيط هل يكون بينهما استقامة يمكن ان ينطبق عليه هذا
الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
آخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها تتم هذه الاستقامة في الخلا
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلا استقامة وبين جزئين آخرين لا يكون وهذا
شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا اصل فانما يبيح عقل يقين بحق فان البديهة
اليقينية تشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة ميلا ما من الملا في بعض الملا
او اقصر بعد في الملا وان قالوا انه لا يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم
فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكم
لو كانت معدومة وجميع هذا انما الاشكال على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو القاضي في الامور المحسوسة استلحق بها كانا يتصوره الى كرة ما
لا تجري منها الحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما ما اعلى [illegible]
اذا اصبحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء وبيانه في انه يمكن ان كل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين فان قطر الايشار [illegible] ذلك
فان الخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين [illegible] من اجزاء لا يتجزى
يشار [illegible] وكذلك اشياء
اخرى غير هذا وفي اثبات الدائرة [illegible]
الاستقامة فيحصل محاذاة [illegible]
كان هذا [illegible] لا يمكن [illegible]
الدائرة وذلك لانه سيتبين لنا [illegible] وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي وتبين ان شكل الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة اجزاؤه ولا [illegible]

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو
الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط
او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح اخر او خط اخر ان يكون
وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا
وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا على في
موضعه او موازيا ويمكن لجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع
اخر يقاطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامته ولم تكن
استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول ثم راجعة الى الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او
ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض
على واسطة الخط او السطح في تحريكه لخطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاعضاء بالفعل يقتضيه
لا يجب اخر الامر ان يتفق حركته على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيما
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل في ذلك على الدور او يكونا
ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان
او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
يضعف الى التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريق
الاولى ان نقتصر ايضا نفرض جسما ثقيلا او نجعل احد طرفيه اثقل من الاخر
ونجعله قائما على سطح مستو مماس الطرف الاخف حتى يقوم قائما عليه ثم انه
يميل ان قيامه لا يعدل ميله الى الجهات ثم انه يستمر وانه اذا اميل جهة فوق الاول

حتى يسقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنيا ما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس المماس

للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها

فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون

مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل

واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط

واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا

منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على

السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست

بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها

الى تلك الجهة بل ان فعلها الى حفظ الاتصال يدفعها اعلى خلاف حركتها او

ثقلها ليمكن ان ينزل هي كان العالية منها اذ هي اثقل يطلب حركتها اسرع و

المتوسط ابطأ وهذا الاتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيسقط العالي الى

ان يسيل السافل حتى يخلو فيكون حينئذ الجسم قد انقسم الى قسمين جزء يميل الى

العلو وقسم الى جزء يميل الى السفل طبعا وبينهما هو حد مركز للحركتين وقد يخرج منه

خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم والنمو الى فوق

وان لم يلزم عنه وجود الدائرة اصح فاذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبتت الدائرة

ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز ورود احد ضلعي القائم على

الزاوية فيصح المخروط فان فصل مخروط بسطح مواز فيصح قطع منحن فصل ١٠

في المضاف واما القول في المضاف فقد بان كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف

وحدها الذي قد بيناه في المنطق كاف لمن فهم وفهم ما اذا اخذ من الاضافة

وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه لما كان اثر يعقل بذاته انما يعقل

دائما الشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض ولا بد عروضها للجوهر مثل
الاب والابن والكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي و
المطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق
كالضعف والنصف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف
والكل والجزء ومنه ما ليس محققا بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
ازيد بالقياس الى زيادة ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابه ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكل ما يقع فيها كلها اضافة في
اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة
ويمكن ان يكون المضاف في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما علمت واما
في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط بتقديره وتحديده لكن المضاف قد
تخصص من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء
التي لها استقرار في المضاف يعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا بالمتيامن الا نفس التيامن
وربما كان في كل واحد حاجة الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء يصير به مضافا

الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته
معشوقاً له مستقرة فيه كان من الشئ الذي فيه بينه وبين الآخر مثل العالم
والمعلوم فان العالم حصلت في ذاته كيفية هي العلم بها صار مضافاً الى الآخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شئ آخر انما صار مضافاً لان وجد حصل في ذلك الآخر شئ هو العلم
والذي بقي لنا هيهنا من امر المضاف ان نعرف حال الاضافة أهي معنى واحد بالعدد و
بالموضوع موجود في شيئين على اعتبار ان كما ظن بعض الناس من الاكثر او لكل واحد
من المضافين خاصية من اضافة فنقول ان كل واحد من المضافين فان له وجوداً
في نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس اليه
هذا بين في الاشياء المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته للابوة وهي وصف
وجوده له متعين فيه ولكن انما هو له بالقياس الى الآخر في الابن وليس
كونه بالقياس الى الآخر هو كونه في الآخر فان الابوة في الابن والا لكانت صفة له
تشتق له منها الاسم بل الابوة في الاب كما ان البنوة حالة للابن بالقياس
الى الاب فليس هيهنا شئ واحد البتة هو في كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة
واما حال الموضوع الآخر والبنوة فليس يعرض فيهما الا ان الاسم وان كان ذلك
كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الآخر فهذا الكون لكل واحد من المتضايفين
والبعض فانه ليس يجب ان يكون شيئاً واحداً وليس كونه بالقياس الى الآخر
بعينه واحداً لان ما لكل واحد بالقياس الى الآخر هو غير الذي للواحد الآخر
بالقياس الى الآخر فاذا فهمت هذا فيما تختلف فاعرف حاله في سائر المضافات
التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه اذا كان لاحد
الاخوين حالة بالقياس الى الآخر وكان للآخر ايضاً حالة بالقياس الى الاول وكانت
الحالتان من نوع واحد حسبتا شيئاً واحداً وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني

ابطال ان عارض الاخوة صفة واحدة قائمة بين الاخوين

اى له وصف اخو الثانى فى ذلك الوصف ولكن بالقياس الى الثانى وليس ذلك وصف

الثانى بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثانى ابيض والاول ابيض بل للثانى ايضا انه اخو هذا

الاول لان لهذا الرفية حالة معقولة بالقياس الى الاول وكذا المماسة فى المتماسين فان

كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التى لا تكون الا بالقياس الى الاخر لكن

للاخر مثله فلا يظنن انسان ان عرضا واحدا يكون فى محلين حتى يحتاج ان يعتذر

من ذلك فيجعل العرض اسما مشككا كما فعله ضعيف التمييز لكن الاشد اهتماما من

هذا معرفتنا هل الاضافة فى نفسها موجودة فى الاعيان او امر انما يتصور فى العقل

ويكون ككثير من الاحوال التى تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل فى العقل فان

لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول

وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث

ايضا فى النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شئ موجود فى الاعيان

واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود ابو ذلك وان ذلك فى الوجود ابن هذا

عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان للطلب مع اضافة ما وليس

للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء فى نفسها فوق الارض

والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثال هذه الاشياء التى ذكرناها

انها تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة

موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك ان لا يتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب

والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما

فمن حيث الابوة للاب وهى عارضة له والاب معروض لها فهى مضافة وكذلك النبوة

فههنا ايضا علاقة للابوة مع الاب والنبوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين

الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

الاحتجاج على وجود الاضافة

شبهة المنكرين لوجود الاضافة

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كالمتقدم والمتأخر بالقياس

الى القرون التي تخلفنا وعالمي بالقيمة والذي يحل الشبهة من الطرفين جميعا

ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة

بالقياس الى غيره وكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس

الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف

في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول

بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره

انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس

الى الغير بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات و

شيء هو الاضافة بل هناك المضاف لذاته لا باضافة اخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات

واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع

وله وجود اخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا

فليكن هذا عارضا من العوارض لزم المضاف كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف

اليه بلا اضافة اخرى فالكون في المحل مضاف الذات فهو مضاف لذاته

نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو

لذاته مهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت مهيته كانت محتاجة

الى ان يحضر في الذهن شيء اخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا

في الاعيان فهو موجود مع شيء اخر لذاته لا لمعية اخرى تنضم بل بنفسه نفس المعية

او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل معه شيء اخر

كما كانت مهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فانها مضافة بذاتها

لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة منهما الا

لا ينظر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل
فان العقل قد يقرن اشيا باشيا لانواع من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها
فهي اضافة لا باضافة لانها مهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات
كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر
من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم
فانها لا تكون لا حقة باضافة اخرى في نفس الامور بل تلحقها لذاتها وان كان
العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف
في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف
في الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم
الذات واحدا او واصلا بين الشيئين واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون
ذلك هو الاضافة العقلية لا الاضافة الوجودية بما هي هي وهو كونه بحيث اذا
عقل كان معقول المهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس
الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة
ويجوز في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل
منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان فبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك
اضافة الى ما يتبعين نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون
له في الوجود اضافة واما المتقدم والمتاخر في الزمان ونحوهما معلم وما اشبه
ذلك فان المتقدم والمتاخر متضايفان ليس في الوجود اذا عقل وبين المعقول الذي
ماخوذ عن الوجود الخاص فلعلمنا ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا لشيء موجود معه
وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود للطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر
في الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر عقلت النفس هذه المقايسة واعترتها

موجود

الموجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشئ في نفسه متقدما فكيف متقدما
على شئ موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل
وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم
والتاخر الحقيقية من المعاني المعقولة والمناسبات التي يفرضها العقل واشباهها

المقالة الرابعة وفيها ثلثة فصول فصل في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا على الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري
ان نتكلم في الاشيا التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبداء
اولا بالتي تكون للوجود ومنها بالتقدم والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر
ان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في
شئ وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتاخر ويكون لا شئ للمتاخر الا
وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم
والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فهو الذي هو اقرب من ابتداء محدود
فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك
المبدأ وقد عاد عليه وفي الزمان كذلك ايضا بالقياس الى الآن الحاضر او آن
يفرض مبدأ وان كان يختلف في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد منه الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر
اذا وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من المحرك
الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة
كنغم الموسيقى فانك اذا ابتدأت من الحادة كان المتقدم الذي يكون اذا اخذت
من الثقيلة متاخرا واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

السابق ايضا ولو في غير الفضل فقد يجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجوب الوجود للثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول لما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة للشيء إلا ويكون معه الشيء فإنه إن كان من شرط كونه

علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وإن لم يكن شرط

كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن أن يكون عنه الشيء وممكن أن لا يكون وليس أحد

الطرفين أولى من الآخر فكذلك الذي يكون هو كذلك ممكن أن لا يكون فلا من حيث هو

ممكن أن يكون هو موجود ولا من حيث ذلك أن يكون فذاته معطل للوجود وذلك

لأن كون الشيء عن الممكن أن يكون ليس لذاته أنه ممكن أن يكون فنفس كونه ممكنا

ليس كافيا في أن الشيء عنه فإن كان نفس كونه ممكنا أن يكون فإن لم يكن كافيا فقد يكون

معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته إلى الذي يكون والذي لا يكون في

الحالين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز فيها أن يكون من أن لا يكون تميز

بسببه حدث للمعلول مع إمكان كونه عن العلة تميزا لحالة في حال الوجود المعلول

عن العلة مع إمكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة إمكان كونه عن العلة إلى وجود

الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته إلى وجود الشيء عنه ونسبته إلى لا وجوده

عنه واحدة فليس كونه علة أولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب أن يكون هناك

حال تتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فإن كانت تلك الحال أيضا توجب هذا التميز فهذه

الحال إنما حصلت للعلة وحدثت فتكون جملة الذات وما اقترن إليها هو العلة وقبل

ذلك فإن الذات كانت موضوع العلية وكان الشيء الذي يصح أن يصير علة ولم يكن بذلك

الوجود وجود العلة بل وجود ذاتها أضيف إليه وجه آخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ

يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء إرادة أو شهوة أو غضبا أو طبعا حادثا أو غير ذلك

أو أمرا خارجا منتظرا لوجود العلة فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير

نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته

علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان أو الدهر أو غيرهما لكن ليسا

معاً في القياس الى حصول الوجود دون ذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له

حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود

ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد

منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اولى من

احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر

فيما تتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد

الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخلو اما ان يعنى به ان وجود كل واحد

منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل او

لفظ اذا يشتمل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما

هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد امكانه هو العلة واما المعلول فليس

يجب عنه وجود العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني

فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد

حصل قبل وجودها بنفسه الا بغير العلة وكذلك لا اذا ان كان قد حصل لم يجب الوجود

بحصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان

لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب العلة عن وجهين

ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا عن حصول المعلول والثاني

ان الشيء قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا

ان لا يعنى بلفظ حصل مفهومه فيهما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان لما

فيما يدل على أن الإمكان في جانب الوجود معتبر في جانب المعلول ولا يمكن بدون تأثير الفاعل

اذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل يجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة ثم يفرع عنه حتى يحصل المعلول وربما كانت في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى امكن رفع المع فلانا لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكنا ان رفعه وان كان ممكنا ان رفعه فانما امكن رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي توجب لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا لان احدهما فرضناه انه يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه انه كان وجوده مع وجود الاخر ولكن هو بالاخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتأخر وعلى ان القوة والفعل بنفسه من عوارض الموجود ولواحقه الاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود الا نحظ لفظ القوة والفعل والقدرة والعجز وايضا المادة لكل متكون واعلم ان لفظة القوة والفعل وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان التي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس في كميتها وكيفيتها ويسمى ضدها الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء

التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل به بسهولة الشيء به

وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها

وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان ينفعل انفعالا

محسوسا قيل انه ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل

دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه

بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا واحدا ثم جعلوا

الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة

ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا

يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم

ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء

هو مبدأ تغير يكون منه في اخر من حيث هو اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا

الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه

فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج والحركة بل من

حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه

ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه

وهو المحرك بصورته والمتحرك في مادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره من حيث

يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او

قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة

امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي

وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية

ثم سموا أيضاً تمام هذه القوة فعلاً وإن لم يكن فعلاً بل انفعالاً مثل تحرك أو تشكل أو غير
ذلك فإنه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الأصل في المسمى بهذا الاسم إنما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قبالته الذي يسمونه الآن قوة كيف ما
كان الفعل الذي المسمى قبالة قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وإن كان
ذلك الأمر انفعالاً أو شيئاً ليس هو فعلاً ولا انفعالاً فهذا هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شأنه أن يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنه أن يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً إذ تخيل بعضهم
أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بنفسه وإذ قد عرفت القوة
فقد عرفت القوي وعرفت غير القوي أما الضعف وأما العاجز وأما السهل
الانفعال وأما الضروري وأما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة
إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط
فلا يرون أن له قدرة وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وإن كان يفعل
بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير إرادته وجوداً اتفاقياً أو يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فإنه يفعل بقدرة وذلك لأن حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدوها بها
موجود ههنا وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان أي أنه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل وإنما داخلان في تحديد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه أو صدق حملي فإنه ليس إذا صدق قولنا إذا لم يشأ لم يفعل يلزم أن يصدق

لكنه لم يشأ وقتا ما واذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل

فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا

شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا

لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا

بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها

قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق

والتخيل تجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان

ويكون لقوة واحدة ان تتوهم اللذة والالم وان تتوهم بالشيء وبضده وكذلك

هذه القوى نفسها وحدها هي قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة

لا تكون قوة تامة اي مبدأ تغيير من آخر في آخر انه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا

اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن

راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك

الارادة ولم يكن ارادة ميلية بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك

الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر

علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون

الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها عند

حضور منفعلها ووقوعها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها

ان يكون ينفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا انها القوة تفعل

ان يفعل ذلك وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك

ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل

اذا صارت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانما اذا لاقت القوة المنفعلة وجبت الفعل اذ ليس هنالك ارادة واختيار منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث تعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك يتهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال ما فيه وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلة قبل القوة الفاعلة التي ينفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فاعلة قبل القوة المفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك تهيأ لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية مفتاحا والقوى بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي تحصل بالصناعة والذي تحصل

في القوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

بالعادة أن الذي يحصل بالصناعة هو الذي تقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات

فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة تلك الصناعة وأما التي بالعادة فهي تحصل

من أفعال ليست مقصودة فيها ذلك بل إنما تصدر عن شهوة أو غضب أو رأي

ويتوجه فيها القصد إلى غايات ثم قد يتبعها غاية هي العادة ولم يقصد ولأن يكون

العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة

فإنه لا سواء أن يعتاد الإنسان المشي وأن يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت

شديد مع ذلك فإن ذلك إذا دقق النظر عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة

والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في

الأجسام الحيوانية وقد قال بعض الأوائل وغاريقوم منهم إن القوة تكون مع الفعل

ولا تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كأنه يقول

إن القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته أن يقوم وإن الخشب ليس في جبلته

أن ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يبصر في اليوم

الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على أن يوجد فإنه مستحيل

الوجود فالشيء الذي هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لا يكون وإلا كان واجبا أن يكون

والممكن أن يكون لا يخلو إما أن يكون ممكنا أن يكون شيئا آخر أو لا يكون وهذا هو

الموضوع والشيء الذي من شأنه أن يحله صورة ما أن يكون كذلك باعتبار نفسه

كالبياض ثم إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو إما أن يكون

شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون إمكان وجوده هو أنه يمكن أن يكون قائما

مجردا أو يكون إذا كان موجودا وجد في غيره فإن كان المعنى أنه يمكن أن يكون شيئا

في غيره فإن إمكان وجوده أيضا في ذلك الغير يجب أن يكون ذلك الغير موجودا مع

إمكان وجوده وهو موضوعه وإن كان إذا كان قائما بنفسه في غيره ولا من غيره

فصل في أن كل حادث مسبوق بمادة

يوجد من الوجود ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا الا انه شيء موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا وان هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر اذ هو جوهر له ماهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس من المضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف ويكون ايضا في نفسه محل وجوده وعلته حكما انه ليس في موضوع والان فقد صار ايضا في موضوع هذا خلف فاذا لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه كان وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون هو اما اذا الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة فيه تكون كذا بل فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء امر يقوم فيه كما ان الجسم ابيض بالقوة ولا انه فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كما ان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عنه حال له فالجسم الذي يحدث كذا حادث انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث عنه اولا وهو الصورة حادث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجود الصورة بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا بوجود موضوع بدني وحينئذ يكون امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص ما له بالمادة به فان النفس انما يمكن ان توجد بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

ان يكون التئامها وتميزها استحقاقا وحدوثها من الاوايل من لا استحقاق عنها فاذا كان

فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل

ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار

فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر

عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسما او عن شيء مباين له غير جسم فان صدر عن

ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها

فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي

يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم اخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض و

قد فرض لا بقسر عن جسم اخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون

اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو

جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه

فيه لكنه ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل

عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما

ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص

ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلم لا يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه

لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا

يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام

او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري

فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة

واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون

تلك الخاصية مرارا منها صدر عن ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لالات

الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون سببه في الاكثر ولا توجبه لا يكون منه الاكثر فان كان

يوجب فهو مبدؤ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو نفسه

الذي يوجب لكن لعائق لان اختصاصه بان يكون الامر اكثريا يكون بميل من طبيعته الى

ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن

عائق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجب

ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس

بجزاف وكذا ان قيل ان كونه صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره

عنها اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والتيسر علة اما بالذات واما بالعرض

فاذا لم يكن علة لخروجه بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على

النحو المذكور فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى

قوة وهذه القوة يصدر عنها الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعد

ونؤكد بيانا ان لكل حادث مبدأ ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان

كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود

في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر

عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة

هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول

كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه

قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه

بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة التي هل عليه قدرة ام لا فان اشكل

علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا

ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

الممكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه فكونه ممكنا في نفسه باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان
القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظن بعض
الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلتة الى
الاشتغال بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كما يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القديم

هو الكلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به

انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني

وفي جميع ما يصنع فما يحرى ان نتأمل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشيا

الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان

واما الامور الكلية او الابدية التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها البتة

القوة البتة ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست

تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن بعد

بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا

ثم قد يكون الشيء بالفعل فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها ابدا

بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر

ايضا ان القوة يحتاج ان تخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء

بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل فانه ان كان ايضا يحتاج الى مخرج

آخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى

الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد

يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي

هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن الانسان

والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض

الفصل في هذه الاشيا قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان

الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما

الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره الى القوة فانك تحد المربع وتعقله من غير

ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

فيحصل جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا من كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن مضرا ولا منتقصا بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شرا بالقوة الشر بل علك الشرور الحاكا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هي قوة عليه وقد تتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بوجود القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذ كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث تعدد واذا قد رتب لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما ينبغي ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة او نحو ذلك ولو وجد زايدا او ورد الشيء بها ادونه ثم ان كان ذلك الشيء قد وجد ما يحتاج اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فحاصل الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذات الشيء فهو نافع في باب من جملة ذلك فانه فوق التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام مخصوص باسم النهاية وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب فكان الجمهور لا يقولون للذي في العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة فكأنهم لا يدخلون له كل وجميع وكأن الثلثة انما صارت تامة لانها لها مبدأ وواسطة ونهاية ولعله انما كان يكون الشيء له مبدأ وواسطة ونهاية يجعله تاما لان اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد من جنس وجد اشياء ما ليس موجودا بل كماله ان يكون تاما في العشرة والسبعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس في بينهما شيء من شأنه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اي ان يكون واسطة وليس بينهما او واسطة ومنتهى فقد فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون مبدأن في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتمام حد يوقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس من عادتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي يبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

فصل في معنى التمام

الطبيعيات العلية بل نقول ان الحكماء ايضاً قد نقلوا التمام الى حقيقة الوجود وفي الوجود
ان التام هو الذي ليس شيء من شأنه ان يكون له في وجوده مما ليس له بل ما هو كمال فهو
له وقد اوّلوا وحصّلوا ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
على اكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه الا ما له وليس نسبة شيء من جنس
الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبته اولية اليه لا بسبب غيره ودون التام ما
له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي
دون الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل منه الى الاشياء وذلك لانه
ثم جعلوا هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التمام من وجوده في ذاته لا بسبب
غيره يفيض الوجود فاضلاً عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا رتبة التمام للعقول
المفارقة التي هي فوق ولا وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجود
آخر ان كان شيء آخر يوجد عنه ذلك ايضاً من الوجود الفائض من الاول وجعلوا دون
التمام شيئين المكتفي والناقص فالمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كمال بنفسه في
ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
الناطقة التي للكل اعني السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التي لها ويوجد لها الكمالات
التي يجب ان يكون لها شيئاً بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضاً دائماً
الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا يفارق ما بالقوة وان كان
فيه مبدء يخرج قوته الى الفعل كما تعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متفقة
الدلالات لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان
يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي
له واما التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لانما يحتاج اليه خارجا فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى انه لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال خاصة لما ليس لاوضاع اجزائه اختلاف والكل لما لاوضاعه اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا واعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال حتى يكون له اجزاء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد اطلق على ما كان ايضا جزؤه واحدا بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده وان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عده وكان هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح يجري كيفما يجري والعمل حتى يقال ايضا يقال للكل والجميع في غير ذوات الكثرة اذا كان لها ان يتكثر بالعرض كالبياض كله والسواد كله وكان لها ان يتكثر فيه بمعنى كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فتارة يقال لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء وان كان غير معد له ان كان لا يعده ويخص هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينسب اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب من المبادي الخاصة به

الفصل الخامس في الامور العامة وكيف هي والكلام في الكلي والجزئي

الآن في الكلي والجزئي فانه يتناسب ايضا ما فرغنا منه من الاعراض الخاصة بالوجود

مقولات الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة يعرف به ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون داخلا في الفرسية بل من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة فيها فالفرسية بشرط انه تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها مأخوذة بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سألنا عن الفرسية لطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان لا على ان السلب بعد

على أنه قيل من حيث أي شيء هو أمكن أن يقال إن الإنسية من حيث هي إنسية ليست بالفعل
إنسية من حيث هي إنسية بالفعل ولا شيء من الأشياء وإذا كان لنا بد من أن نسأل عن نقيضين
لا يخلو منهما شيء لم يلزم أن نجيب بشيء منهما ... الموجبة والسالبة
اللتين في قوة النقيضين ... الكلام الموجب منهما ... والسالب منهما
التي موصوفا بها المالوجب أن موصوفا بها الموجود الآخر وليس لأنها يوجد
بما كان حيث هو فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا وإنسانا كان هوية الإنسانية
الواحد والإنسان لا أحملنا الموضوع في نفسه ... هوية الإنسان من حيث إنسانا
كشيء واحد وإن سئل عن طرفي النقيض فقيل أو ليس هو كذا لم يلزم ... لا في أو
هي هوية الإنسانية أو شيء غير كل واحد منهما ... الإنسان
وإما إنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير ... وصف يلحقه من خارج لا محالة
ولكنه لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فلا يكون من حيث هو إنسانية
هو كثير بل إنه يكون كذلك شيء يلحقه من خارج فإنا ... نظرنا إليه من حيث هو
فقط لم يجب أن ننظر إلى شيء من خارج ... النظر
وينظر إليه ... من حيث ... الأول ... الإنسانية فقط ... فإن قال
قائل إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم أن نقول
لا وليس يلزم من تسليم هذا أن نقول فإذن تلك وهذه واحدة بالعدد لأن هذا كان
سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية هي إنسانية فقط
وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن لم يكن ذلك الغير داخلا في الإنسانية لزم
أن يكون الإنسانية من حيث هي إنسانية إنسانية ... أو ليس ...
أخذنا الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث
هي إنسانية يكون قد جعلها باعتبار من حيث هي إنسانية ساقطا عنها أنها في زيد

او انها التي في زيد الا ان يكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا

لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نوجه الكناية التي في انها الى الانسانية التي

في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي ملتفتا

انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية بلا ذكر زيد فالآن يعنى الانسانية

التي لها من خارج ان كانت في زيد فقد اسقط عنها انها في زيد فهل هي هكذا او هي

فيه باعتبار غير الانسانية فان سئلنا سائل وقال تجيبون وتقولون انها ليست كذا

وكذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها

من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرفت الفرق

في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اذا

لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع بك الانسانية كانها اشياء

اذ لا كثرة فيها تحديدا لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح

ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك

الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على

الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلوبين عنها ولم يجب ان

يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيره الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غيره ففي

نقول لا بد لها من ان تصير غيرها بالاعراض التي معها اذا يوجد لها مع الاعراض من خارج

لا يكون مأخوذة من حيث هي انسانية فقط فاذا ليست انسانية عمرو هي غير انسانية

بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تأثير في تشخص زيد بانه مجموع الانسان او الانسانية بـ

اعراض لازمة كلها اجزاء منه وتأثير في الانسان او الانسانية بانها منسوبة اليه نحوا من

ويصح هذا ونعبر عنه بعبارة اخرى كالذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا

هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وشيء هو الحيوان

او الانسان منظورا الى ذاته بما هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام
او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان
او معقول في النفس هو حيوان وشئ ليس هو منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه
او كلي وجوديا او عقليا تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه في حقيقته مع هذا الا
حيوان ما وليس معنى كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان
موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و
ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا
آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص لم يخلو اما
اما ان يكون خاصاً له او غير خاص فان كان خاصاً له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه بالعدد
موجوداً في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكاً سخيفاً فقد اوردناه
بسببه اذ قد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة ممن يتشبط في الفلسفة فنقول ان هذا
الشاك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيواناً ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه و
بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصاً او غير خاص بمعنى العدد فلذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانية لم يكن خاصاً ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان
عنه لانه من جهة حيوانية حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضاً في مهيته واذا كان ذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصاً ولا عاماً في حيوانيته
بل هو حيوان لا غير من الامور والاحوال الكثيرة يلزمه ان يكون خاصاً او عاماً فقوله لم
يخل اما ان يكون خاصاً او يكون عاماً ان عنى بقوله ان لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما
في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان
الحيوان يلزمه ضرورة ان يكون خاصاً او عاماً وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصاً او عاماً بعدها بما يعرض لها من الاحوال
وهي شيء في نفسها هو انه حيوان فيقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه
خصوص وعموم وليس يجب ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص
او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان

خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

نفس تخصه يكتنفه بعوارضها يكون تخصيه دون تخصيانها الموضوع واليه اشار بقوله فهي واحدة من الصور التي في العقل فيكون ... سليمان ... السلام خرخا)

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي فهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته الى اي واحد اخذت من الحيوانات اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها كهو بالقياس الى الخارج وتتميز في النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان تكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو هو وعلى شخص آخر كذلك فممتنع بين وسنزداد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية واتمام القول في ذلك وفي

الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي فقد تحققت اذن ان الكلي في الوجود ذاته ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما يشكل من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن منها موجود هو

انها انسان ولا داخل فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية
الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يوجد ولا في ان يبتدئ لها وجود
فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما هو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل
هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة
فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون نحو مثل هذا اذا كان نوعا موجودا
ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد
المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا باعراض واحوال خارجية تتشخص بها
وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فستبين ان طبيعة الجنس
لا يجوز ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت
بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد يعرض
لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد
واما ما يستقر في ذات الانسان ليس يستقر فيه [illegible] اذ يصير صاحبا
مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مخصصا الا الى العلوم ويلزم من
هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة
بانها انسانية واحدة اكتنفها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد



فان نظرت الى الانسانية بشرط الخلو ولا تنظر الى هذه الاضافات بوجه على ما علمناك

فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي

هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور

الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في

النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس

الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد فاما من حيث

هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان

الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة

يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية

ومن حيث يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فهي

كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات

الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا تمكن الا

بالاضافة [illegible] الاضافات [illegible] اذا كانت الاضافات الى اشياء كثيرة لم يمتنع

ان يكون اضافات كثيرة الذات واحدة بالعدد ولا الواحد بالعدد من حيث هي كذلك

لا هي والنفس [illegible] ايضا كليا [illegible] هذه الصورة [illegible] في تلك النفس

او في نفس غيرهما فانها كلها من حيث هي في النفس جزئية واحدة ولكن اذا

وجدت [illegible] اخرى فتكون [illegible] للصورة حكم آخر خاص هو

نسبتها الى الموجود في النفس [illegible] كانت نسبتها [illegible] انها كلية [illegible]

من خارج [illegible] تلك الخارجات [illegible] الى الذهن [illegible] اذ تقع عنها في

هذه الصورة [illegible] النفس منه فيها الصورة لم يكن

[illegible] الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة [illegible]

قد جردت عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات او المتـ
شيء غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقا فقط واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الاعتبار له بحسب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هنا ايضا تكون صورة تخصيصه من حيث هي على ما قلناه ولان
في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركب ايضا
في اضافات وتجعل للشيء الواحد احوالا مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية
بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
فيلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل يعقل الامور التي تلزمه لزوما اوليا وان
يخطرها بالبال فضلا عما يعرض في البعيد فان المناسبات في الجمل وفي الخمس في انساد
الاعداد كانها قريبة التناول لكن النفس لا يلزم ان تكون النفس في حالة واحدة
تعقل الكل كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان
تعقل مثل احضار المضاعفات التي لا نهاية لها بالبال دون احضار علة
باعداد لا نهاية لها بالبال بوقوع مناسبة عدد مع مثله من الاعداد لها
التضعيف فان هذا النسبي بما عرض في ذكره واما انه هل يجوز ان يجرد الكلي العا
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن الصور العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فانا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث
هي طبيعة شيء ومن حيث هي بحيث لان تعقل عنها صورة عقلية شيء وايضا من حيث
عقلت انها كلية شيء ومن حيث هي مساوية عليها انها لو قارنت بعينها
لا بعينه الا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر شيء

هذه الطبيعة موجودة في الأعيان باعتبار الأول وليست فيه كلية موجودة في الأعيان باعتبار

الثاني والرابع أيضا في الأعيان فان جعل هذا الاعتبار معنى الكلية كانت هذه الطبيعة

مع الكلية في الأعيان وأما الكلية التي نحن في ذكرها فليست إلا في النفس ونقول أيضا قد

تبين لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك أن الكل من

حيث هو كل يكون موجودا في الأشياء وأما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا

إلا في التصور وأيضا الكل يعد بأجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه وأما الكلي فانه

لا يعد بالجزئيات ولا أيضا الجزئيات داخلة في قوامه وأيضا فان طبيعة الكل لا تقوم

الأجزاء التي فيه بل تتقوم منها وأما طبيعة الكلي فانها تقوم الأجزاء التي فيه ولذلك

فان طبيعة الكل لا تصير جزءا من جزئياته وأما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة

الجزئيات لانها اما الانواع فتتقوم من طبائع الجنس والفصل وأما

الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الأعراض التي تتشخص بها مع

المادة وأيضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا على

كل جزئي وأيضا فان أجزاء كل كل متناهية وليس أجزاء كل كلي متناهية وأيضا الكل يحتاج

إلى أن تحضره أجزاؤه معا والكلي لا يحتاج إلى أن تحضر أجزاؤه فقد علمت كيف تجد فرقا

أيضا بين الكلي وغير الكلي

فصل في الفصل بين الجنس والمادة

[illegible] الآن ان طبيعة الجنس والنوع وأما

ان الجنس [illegible] كان في بيان [illegible] معان كثيرة [illegible] يذهب

استعمالها [illegible] فالجنس في [illegible] الأعلى [illegible]

على الوضوح [illegible] استعملنا لفظ الجنس ومثال النوع [illegible]

[illegible] ذكر في حد الجنس والنوع [illegible] الآن في زماننا

وعادتنا في الكتب التعليمية الاخلاء النوع المنطقي وعلى صور الأشياء وعرضنا الكلام

وعلى صور الأشياء وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول إن الجسم
الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا إلا على نحو من التصور الذي نعبر عنه
ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنسا وكان كل واحد من الكليات المشهورة أن نجعل
بياننا في الجسم فهو مثال يكثر إشكاله على المتوسطين في النظر فنقول إن الجسم
إنه جنس الإنسان وقد يقال إنه مادة الإنسان فإن كان مادة الإنسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فههنا يتيسر لنا السبيل إلى معرفة
ما نريد بيانه فإذا أخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
بشرط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل
حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسم مضافا إليها فا
لجسم مادة وإن أخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط أن لا يتعرض لشيء
آخر البتة ولا يوجب أن يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الأقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة و
لكن معها أو فيها الأقطار فالجملة أقطار ثلاثة على ما هي للجسم وبالجملة أي مجتمعات
يكون بعد أن يكون جملتها جوهرا ذا أقطار ثلاثة وتكون تلك المجتمعات إن كان
هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا أن يكون ذلك الجوهرية قد تمت
بالأقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا المأخوذ هو
الجسم الذي هو المجنس فالجسم بالمعنى الأول إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم
والصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لأن تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط وأما بهذا الثاني فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت أو ألفا وفيها الأقطار الثلاثة فهو إذن محمول على

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لا بجملة ذلك الجوهر وإن اجتمع من معان
كثيرة فإن تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لأنها جوهر فهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان إذا أخذ حيواناً بشرط أن لا يكون في حيوانيته
إلا جسمية وتغذ وحس وأن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه فربما كان لا يبعد أن
يكون مادة للإنسان أو موضوعاً وصورته النفس الناطقة وإن أخذ بشرط
أن يكون جسماً بالمعنى الذي يكون به الجسم جنساً وفي معاني تلك الجسمية على
تجويز الحس أي شيء شاء من الصور ولو كان وجود النطق أو فصل يقابل النطق
غير متعرض لرفع شيء منها أو وضعه بل مجوزاً وجود أي ذلك كان في هويته ولكن
هناك بعضها [illegible] فإن لا يكون غيرهما أو يكون
كان حيواناً بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فإن أخذ الحساس
جسماً أو شيئاً له حس بشرط أن لا يكون زيادة أخرى لم يكن فصلاً بل كان جزءاً
من الإنسان وكذلك فالحيوان غير محمول عليه وإن أخذ جسماً أو شيئاً مجوزاً له وفيه
[illegible] الصورة والشرائط كانت بعد أن يكون فيها حس كان فصلاً وكان
الحيوان محمولاً عليه فإذن أي معنى أخذته تشكل الحال في جنسيته وماديته من هذه
الوجوه فقد يجوز انضمام الفصول إليه إنما كان على أنها داخلة فيه كان جنساً وإن
أخذ تارة جسماً بعض الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر
[illegible] إذا عرض أمر لم يكن جنساً بل مادة وإن وجب لها تمام المعنى
[illegible] نوعاً [illegible] لا إشارة إلى المعنى [illegible]
لذلك كان جنساً أو أخذ باشتراط أن لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط أن
يكون زيادة يكون نوعاً وبأن لا يتعرض لذلك بل يجوز أن يكون كل واحد من أنواع
[illegible] معناه يكون جنساً وهذا إنما يشكل فيما تركيبه وأما فيما

قوله وان الموجود نفس حقيقة البسيط في الوجود متميز اعني ان المجرد الاشياء الذي هي ...

وانه بسيط بمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي

ذكرنا بل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو

مادة فنقول انا نوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور

ان اخذنا الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما نوجد الجسم قبل الحيوانية

اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي تعرض مع حيوانية

بوضع متضمن لكل معنى يقرن بها مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلاثة فانه

للشيء الذي هو نوع من الحيوان لا اولا تتضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا

من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه ان تضمنها اياه فيكون معنى

جزءا من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل كالجسم الذي هو بمعنى المادة

فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده وتحصله

من وجود انواعه وما يوضع تحته وليس هو سببا لوجوده وليس هو سببا للوجود

ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية وان كانت قبليته

لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكنها

وان كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود

ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع

في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا ويضم اليه

شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي

للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما

يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا اخذت

النوع بتمامه ولا يكون الذي صار خاصا من معنى ذلك الجنس شيئا فالمدرك متضمنا

وجزءا من الجملة التي ... ولذلك هذا اخذ الجنس في حده من حيث هو كلي بل

تبيان الجنس متحد مع النوع في العقل ايضا

في ان الفصل لا يكون ... بل هو مضمن

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون

كالمجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك

لم يتقرر بعد بالفعل الذي هو حسبه متحصل في كليته اذا اخطر باللون والخطر بالبال

النفس فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى

يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل

واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد طلبت

الوكيد ما يجب ان يقنع معه فان النفس تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا

الطلب حتى انما يتمكن ان يستعد لهذا الطلب الاخير الذي يكون الى النفس ان تفرضها اي مشار

اليه شئت فلا يمكن النفس ان تجعل بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شئت الا بعد ان تضيف

اليه معاني اخر بعد اللونية ثم الاشارة فانه ليس يمكن ان يجعل اللون وهو لون بعد

بلا زيادة شيئا مشارا اليه وهو لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد

تخصص بامور من عرضيات من خارج فخيف ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد

واحد منها الا يكون ذا خصوصية الطبيعية وكذلك في المقدار او الكيفية او شيء

وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعل الذهن مشارا اليه فهو على انه

جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون طويلا عريضا عميقا على جملته لم يتحدد

الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا

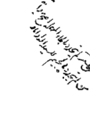
الجمع اي الاشياء شئنا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون المجتمع

الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون

المجتمع فصولا لا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف

يحوي الفصول وغير الفصول واي الاشياء يجمع فيحوي الفصول بل كلامنا فيها على النحو

المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة ونفس الامر فان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نعلم



التفرقة الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم

انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شأنها ان يجتمع فيه ان يكون لها جهات او ما [illegible]

عمقه ويكون وان كانت لا تكون الا اشياء معلومة فالشرط فيه [illegible] الى

هذا الحد ما اشكل في هذا الفصل [illegible] في كيفية [illegible] المعاني الجامعة

مع الجنس في طبيعة الجنس فانا نتكلم الآن في الاشياء التي يجوز اجتماع معان فيه [illegible]

التوقف في اثباتها [illegible]

[illegible] الى [illegible] الاشياء التي [illegible]

الجنس [illegible]

يكون [illegible] حصره [illegible]

الذي ذكرناه [illegible]

يتنوع بانضياف اخرى ثم الحيوان يجوز ان [illegible] فيه اعراض كثيرة [illegible]

الى الحيوانات [illegible]

كل جنس [illegible] جنس واحد [illegible]

بل الذي [illegible] هو معرفة القانون [illegible]

في نفسه [illegible] الواقعة في تقسيم الجنس

من هذا المعنى [illegible] على شرط [illegible]

الاشياء [illegible] في بعضها فنقول ان [illegible]

فيجب [illegible] ان يكون [illegible]

وان يكون القسمة [illegible]

مثلا المتحرك [illegible] غير متحرك [illegible]

الشخص [illegible] غير المتحرك [illegible] القسم الثاني [illegible]

فيكون المعنى [illegible] فصل [illegible] من الجنس [illegible] يكون [illegible]

[illegible]

[illegible] الجوهر الجسم [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

الجسم [illegible] فصولا

[illegible] لان الجوهرية [illegible]

[illegible]

[illegible] الانسان [illegible]

[illegible] الحيوان [illegible] الانسان [illegible]

ذلك [illegible] الحيوان [illegible]

صار ذلك الجسم الطبيعي إما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وإن لم يكن

حيوانا والإنسان إنما صار مستعدا للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان فهذا لا

يكون فصلا للجنس وأيضا قد يكون أشياء خاصة بالجنس يقسمه بقسمة كالذكر

والأنثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لأنها إنما كانت تكون

فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسم بها صورته انقساما

أوليا ولم تكن لا نفس لشيء يتقوم به فصل أول أما إذا لم يكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان

لأن مادته التي يكون منها عرض لها أن عرض فصار في حال من الأحوال لا يمنع حصول

صورة الجنس فيه بتخير المادة ولا طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض

اللازمة فيها أعني مثل الذكورة والأنوثة فإن المني الذي كان صالحا أن يصير الحيوان

وكان متعينا للفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا أو كان

حيوانا يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون أنثى وذلك الانفعال وحده

لا يمنعه من حيث نفسه أن يقبل أي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته أي من جهة

كونه ذا نفس دراكة متحركة بالإرادة فكان يجوز أن يقبل النطق وعدم النطق فلم

يكن ذلك مؤثرا في تنويعه حتى لو توهمنا لا أنثى ولا ذكر ولم يلتفت إلى الحيثية

التي لهما نوعا ما نوعيه فإن ذلك ممنع من النوع دون الالتفات إليه

يفيد النوع لا الالتفات إليه وليس كما إذا توهمناه لا ناطقا ولا أعجم أو توهمناه

لا أبيض ولا أسود بوجه وليس يكفي إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص اللازمة

أن نقول إن الذي يعرض من جهة المادة فصل فإن كونه ماديا أو غيره إنما يعرض من جهة

لكن يجب أن يراعى الشرائط الأخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو فصل تحت أنواع

منقسمة تحت الإنسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في جملته الذكر والأنثى

جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والأنثى قد يدخل أيضا في الإنسان والفرس

على ان هذا المعنى هو ملازم ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط الفصل

فقد يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لاستعداده في المادة اذا كان

من لوازم الفصل ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة

ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها احوالها في انفعال

عنها لا من حيث يقبل صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال

وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي لها تتحرك في التكون

فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية بعضها لبعض والاتفاقات

التي تقع بينها فربما كانت الاتفاقات الطبيعية مصادفة عن الغاية المقصودة اذ

كانت موقعة لاختلاف ما لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور مناسبة للغاية تشبيها

وربما كانت في امور منها تمنع عنها احداهما فما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معه

المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما

هو في كيفية حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد تحقق

وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثالهما من جملة الاحوال اللاحقة

بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم

بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس وقد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف

يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه

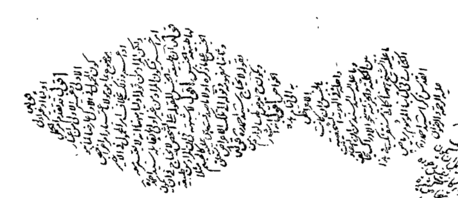
وجوه سنوردها بعد وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها ويبقى

بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع

اياه والثاني ان هذا التاحد كيف يكون وكيف يكون من الجنس والفصل وهما شيئان شيء

واحد متحصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء انما لا يكون فصول

في الجنس لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة لا بذاتها



الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول تحته واما لمادة شئ منها واما ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس التي فوق والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شئ منها اذ الاعم لا يلزم من ذلك ان يلزمه الفصلان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني** فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الاني موضوع لطول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادة فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم الا نفسه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد علم ان طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث نعم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يبقى على الجملة فانه لو كان لا يبقى على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يتقوم بكذا وكذا مما يجب في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاجناس ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

الجسم فرق بين ان يقال طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد يتخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا

فصل في النوع

واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بحيثيته بامور محصلة يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما يعرض لتخصيصات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اي في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير للآخر موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب لا بطلان هويته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن تطلب مغايرته ويحال الفرق بين الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا فيما اشكل علينا فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه من ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه

فصل في تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شيء الا على ما ليس له فصلا بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت في موضع آخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منهما

انه نطق وحس ولكن يشتق لها من اسمائها اسم فانها كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ بل لاولى
ان يكون هذه مبادى الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يشتق على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء
هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا احتيل في فصل يتميز في الوجود ففي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري
مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان نعلم حتى
ينحل به هذا الشك انه من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لمهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لمهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون لكل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل هو معنى تغاير

من مهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما للمهية فيكون كالجزء في العقل والذهن
للمهية فما يشاركه في شيء هو جزء مهيته فاذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه
فيه ويكون ذلك جزءا اخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته
الاولية لهذا الشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدخل في مهيته لغيره عند الذهن والتحديد و
الجزء غير الكل فيكون مخالفته له بشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر
لازم وكان لا يشاركه في اجزاء حد المهية اصلا وكانت المهية نفسها منفصلة لا بجزء
منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح
في سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى شيء اخر غير مهيته وطبيعته ولو شارك العدد
في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة مهية اللون لكن جملة
غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها في شيء خارج عن المهية فلا يحتاج اذن
اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثاله الحيوان يحمل
على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته
فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق او شيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا
الناطق بيانا ان ذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا
جوهرا او الا جسما او الا حساسا فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول لان اما الفصل فانه
لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي في مهية النوع و

ليست في هيئة الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في الماهية
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في هيئة وليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره
او داخلة في ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر
اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما
احقية الفصل كالنطق مثلا فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت بالنطق
كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا او كانت جزء جوهر مركب يحمل النفس
بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت فلنرجع الان الى
المقامات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لا يخلو من الحالتين
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى
القائلة ان كل ما هو لاعم المحمولات فهو مقوم له فكذب فانما المقوم لاعم المحمولات الجنسية
المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم ماهيته كل ما تحتها بل لازم الاشيا
والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

يختص كالذاتية لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية

لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية فتعين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل

فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقع من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف

كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون

كيفا لا ان فصول الجوهر يوخذ في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها

وفصول الكيف يوخذ في مهيتها حد الكيفية على انها كيفيات الا ان نعني بفصول

الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق

اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ

والفصل الذي يقع بالتواطؤ وليس يجب ان كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان

يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هذا لا في كل ما هو نوع بل فيما

هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان

مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فان الفصل الذي يقع بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا

مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي

بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له

نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا

جوهرا او جسما **فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود**

ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل كل

واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون

نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى الحد

وكما ان الجنس والفصل جزء الحد فكذلك هما معنيا جزء المحدود واذا كان كذلك

لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الا

مثلا الحيوان ناطق فليس يراد بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل يراد
بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان
في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا
حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو نفس دراكة محصلا الذي هو غير محصل اي انه
ذو نفس هو قد صار محصلا من حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا
لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس
ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو
النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما
البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا انما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون
مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فيقول دراكة بالحس والتخيل والنطق
اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان
فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو نفس فصل الحيوان انه يحس
ولا هو بيان انه يتخيل ولا هو بيان انه يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك ان هذه كلها
قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم و
هذه توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك
معا في بيان فصل الحيوان كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او يقتصر على
الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا
وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه
وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله وكذلك الناطق للانسان لكن عدم
الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما الى هذا واما الى ذلك الى الانحراف عن حقيقة
الفصل الى لازمه فربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدأ الذي

هو نفسه وكلام الشيخ بطوله في بيان اتحاد الجنس والفصل

ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازم

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونصطلح فيه نحن

بل من جهة كيفية وجودها في نفسها ثم لو كان الجسم للحيوان نفس الا الجسم كان

كونه جسما اذ الجسم ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمن

الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الآخر

في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم وعارض فيكون الاشياء التي

فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد

فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

اشياء بعضها لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك متحد

مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها

بعضا ولا يحمل اجزاؤها ولا يحمل الشيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شيء بشيء فيه قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا انه ينضم اليه فان الذي

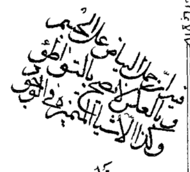
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى

في الوجود فينضم اليه معنى آخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى



القابل هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان

مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء

القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود

اي ان يحقق للمقدار بمعنى المساواة الذي يحقق

اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى

في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن

على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة

في حد نفسه ثم هذا شيء آخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك لتحصيل القوة

المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد

واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا

القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا

في الاشياء التي مضت وههنا بان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست

من الجهة التي يكون من الاجزاء بل ... ومن جهة امر غير محصل وامر محصل عند

الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون

هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور

الذي في ذلك العقل وحده فان التحصيل ليس غيره بل تحققه فهكذا يجب ان يعقل

التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع

فيها تركيب في طبايعها وتنبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي

لصورها فان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي

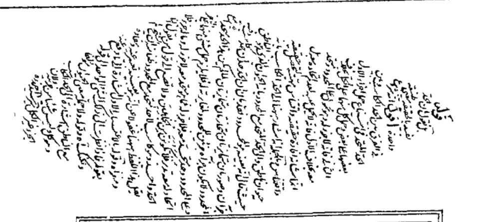
مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو

على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد

اخذ مرة لا بحال من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

فيه ان الانواع مركبة في الخارج توخذ الجنس من موادها والفصل من صورها

بالفعل



بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الموجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود
حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان الشيء لم يركب
في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه
جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا
بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت فانهما
تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت
الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت
هناك الكثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا مؤديا اليه
كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة
متغايران او مغايران للمجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه
فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان



مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من اثنين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

فصل في الحد

والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما يتناوله الحد اولا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون لتلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يتحدد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فان حدودها لا بد ان يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت حقيقتها بالجوهر لا مجردة واما المركبات فانها يعرض فيها ان يتكرر شيء في حدها بعينه مرتين اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في الحد اذ فيه اعراض تحل به ثم لا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى ليكون جزء الحد متعلقا بحد الجوهر وحد العرض لا مجردا على التمثيل [illegible] الى حد المركب فيكون حد هذا المركب قد ذكر فيه الجوهر مرتين ويعرف ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على المحدود في نفسه والحد الحقيقي لا يجب ان يكون فيه زيادات ومثال هذا الافطس

قوله فيه تصريح بان ما جزؤه جوهر لا يكون الا جوهرا

قوله اما الصورة الطبيعية اقول اشارة الى الصورة النوعية التي هي الجوهر فيكون ماخوذا في حده الحقيقي وذلك خلاف ما عليه الاشراقيون من كونها اعراضا فانها تتعلق بالجوهر تعلق العرض بالموضوع قوله واما الاشياء الاخرى اقول انه اشارة الى ما عدا الصورة الطبيعية والمقادير والاشكال وذلك لان الاول جوهر في ذاته والثاني تتعلق بالصور الجوهرية ثم شرع في تفصيل ما وقع عنه بقوله اما الاعراض

باب الفرق بين الصورة في المركبات في البسائط

حددت الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فتكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا يجوز ان تاخذ عميقا وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقفة ايضا فطساء بل يجب ضرورة ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يبعد ان لا يكون لامثال هذه حدود وانما يكون الحدود للبسائط فقط ويكون لهذه حدود على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد علم ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا فاذا كان الامر على هذا فبين ان المركبات تحد ولها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقال بحده ولا للمركبات صورتها وحدها هي ماهيتها فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو جنس

ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم
به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد
الشخصي كانت باشتراك الاسم وليس هذه المهية هي التي نحن فيها ما هو والا
لم يكن مهية اكثر لاحد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حدما وذلك
لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها
تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان أ معنى
كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان
تخصيص كلي بكلي بقي بعده الشيء الذي هو أ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة
ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت
الفيلسوف الديّن المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفه ذلك الشخص بالاشارة
او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه
بالجملة الكلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه
شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم
يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص
منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع
بشخصه فاذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير
الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق بوجود

ودوام قول الرسم عليه وبما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا

للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى المعروف بلقب او اشارة وكل حد فانه

تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا

بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه

بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة تصير

سبيلا الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له هذا واما الحد

بالحقيقة فيكون حده يقينيا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها

فصل في مناسبة الحد واجزائه ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد

اجزاء هي اجزاء المحدود ودليل ذا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع

في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و

ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض من الكميات واما في الجواهر فى المركبات

وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض

المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا

اردنا ان نحد الاصبع للانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي

جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة

بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذه ليس

شيء منها اجزاء الموضوع من جهة ماهية صورته فانه ليس من شرط الدائرة

ان يكون فيها قطعة بالفعل بل انما صورة الدائرة كما ان شرطها ان يكون

لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من

شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للنوع

من جهة ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض القائمة ان يكون فيها حادة

قوله من حيث مادته اقول يشير به الى ان الاصبع كما انه اشار بقوله وموضوعه الى القطعة والحادة فمن الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة وذلك من حيث كونه محاطا بالخط لا من حيث هو محاط به فلا يكون الخط داخلا فيهما
مير سيد احمد عليه الرحمة والرضوان

وللدايرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به
استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة
عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكان من اللازمات التي لا يخلو الشيء عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء التي لماده
ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
لصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وحين توخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكما ان المادة و
القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل للسطح صار قايمة او دايرة فلذلك يوجد صورة
هذه الكليات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حدا ورسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوخذ الاصبع ح في رسمه لانه يكون لمثل ذلك الجزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم
ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ويشبه
ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القايمة ثم الدايرة والقايمة يختلفا

قوله
ثم تفترق هذه
الامثلة الثلثة اقول
لعل الاولى بل الصواب وقع
في بعض النسخ من هذا الكتاب من انه
ثم تفترق من الاشراق لا تفترق
الا قرآن كما في هذه النسخة
مير سيد احمد ره

فى شئ وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

فى الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى والا انها هى حادة بالقياس الى المنفرجة و

القائمة هى فى نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة وما عرض ان يتعلق

البيان للحادة بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل

عليها بالقوة فى ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لا ما

لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين لميل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطى كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ وان كان

ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخطيا فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى او الذى يفعل زاوية منفرجة او

الذى يفعل زاوية قائمة او الذى يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحدد بشئ وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى

هذا الباب والا فالمنفرجة ايضا حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك

حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريفا لمجهول

بمجهول فبقى ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التى ليس يبقى قوامها مع الميل

قوله بالخط الثانى اقول اى يشير الى الخط المفروض اولا بقوله يكون بعدا خطا قوله او الذى يفعل اقول معطوف على الخط فيدخل فيه كلمة الا كما لا يخفى قوله فاما الخط الغير المتصل الى قوله لا يحدد بشئ اقول انه بيان لما وقع عنه بقوله ولم يمكن ان يتوهم الى قوله الا الخط قوله وكان اعتبار الميل الى قوله وكذلك اعتبار اقول انه بيان لقوله الا الخط قوله مطلقا غير صحيح اقول يعنى الماخوذ على وجه الاطلاق بحيث تصح بسيلها قوله وكذلك اعتبار الميل عن الخط اقول يعنى لا يمكن تحديد الحادة بالمنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يكون بالانفراج واذ حدث الحادة بانها زاوية يكون اصغر من هذه يتوجه اليه انه ربما يكون لاصغر منها منفرجة اخرى [illegible] قوله وكذلك حكم الحادة اقول يعنى انه لا يمكن تحديد الحادة بالحادة لان [illegible] فاذا قيل ان هذا النوع من الحادة ما يكون زاوية اصغر من الاخرى توجه اليه انه لما كانت متعددة يمكن ان يكون حادة اصغر من هذه الحادة واعظم من الاخرى وقوله مع ان الحادة اشارة الى انه يلزم منها محذور آخر وهو تعريف الشئ بنفسه [illegible] قوله لا يبقى اقول يعنى اذا [illegible] الخط العمود على الارض [illegible] سمت استقامته يلزم [illegible] بذلك احد [illegible] حادا [illegible] ان يكون [illegible] احمد رحمه الله

عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وصار
اقرب من خط قائم لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن يقال
بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان
فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة
بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم تصير بالفعل قوة قريبة فان القوة
القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار تلك
القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة
لا تحد بقائمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا تحد بنطق بهما ولا ايضا بما ليس بحصول
فان الحد وحد به قائم بالقوة وذلك له من حيث هو ممكن الحصول بالفعل وبالجملة
ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة يتحقق من المساواة والمماثلة و
الوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق بذاتها
ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط
على خط والمنفرجة اعظمهما وكان ح اذا حقق فقد استند الى القائمة لان الاكبر هو
الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة
الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا
يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال
اجزاء المادة وعلاقتها

المقالة السادسة خمسة فصول

الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر
فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان
في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما

سمعته صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام الشيء
التي يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزء من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزء من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزء من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه هو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من
جهة خمسة من جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزء من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض
يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان
العرض لازما فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع
علة للعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو
نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي يكون الصورة
علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته
فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخر وجوده
بل انما يفيده الوجود شيء اخر ولكن فيه وفي الثاني يكون العلة فيه هو مبدأ القريب
لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك في
يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر فيكون واسطة مع شريك لافادة
ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها
بالفعل يكون عنه وحده او يشبه ان يكون الصورة جزء العلة الفاعلية مثل احد
محركي السفينة وعلى ما سيتضح بعد انما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة
فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا
اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل
من حيث لا يكون ذلك هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة
داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة
ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته
فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعل للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي
فيها ذاتها ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او مادة

بيان علية الموضوع للعرض

بيان علية الصورة للمادة

في الفرق بين العلة الصورية والصورة

لم بل الذاتان تتباينان في الحقايق ولهما محل مشترك من الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون

مفعوله

فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون بعد ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها

فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عند وجود الشي

بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشي وجود وكذلك الشي انه لم يكن وليس له من

الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له

من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي

له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشي الاخر علة له

يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا

فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد يتسبب الى علة ما وهو عدم علته

فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن ان يكون وجوده

الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده

علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم

يكن فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول

ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده

يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري

وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معدوما واما من حيث اخذ وجوده وجودا

بعد عدم فليلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط فالذي كان بعد عدم واتفق بعد

عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده

الذي كان بعد عدم من حيث وجوده نحو ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون

بعد العدم الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد

العدم جايزا ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشئ وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشئ فلو فقدت العلة لوجد الشئ مستغنيا بنفسه فظن ان الشئ انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك المهية حتى يقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان يكون حادثا واما ان يجب بها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك المهية واما شئ مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون هو عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون الشئ قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشئ الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية فيكون المهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب بشئ خارج والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود

وهناك كون بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وغنى في انه لم يكن بل انما تاثيرها و
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن. و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشئ فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشئ من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا
باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شئ يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالقوة
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عري ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فافهم

لا يخلو عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن فاذن ظهر ان وجود المهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا كل كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المع يحتاج الى المفيد الوجود بنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دايما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في تحقيق ان كل علة مع معلولها

على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي يظن من الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه غلط واقع من جهة جهل العلة الحقيقية فان البناء والاب والنار ليست علل بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء العامل الذي ذكر ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه انتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك ان شيئا اخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

قوله وهي مفارقة اقول اراد بها العقول الفعالة كما نبه عليه في كتاب التعليقات وذلك حيث قال فيها ان اسبابها الموجبة الذاتية لها العقول الفعالة افيد انه عند من زعم قدم العالم من مشائية الفلاسفة الحدوث الذاتي من لوازم مهية الممكنات مطلقا بحسب اصل طباع الامكان والحدوث الدهري من لوازم المهية المنسبة الى الممكنات الكائنة بحسب الطباع المشترك بينها وهو الهيولانية ثم الحدوث الزماني مستند الى الحركة الدورية الفلكية الدائمة ومصحح باستعدادات المادة وعند راسخي الحكمة الحقة الحقيقية الحدوث الذاتي والحدوث الدهري كلاهما من لوازم المهية المنسبة الى الممكنات قاطبة بحسب طباع الامكان ومطلق الحدوث الزماني من لوازم المهيات الكائنة من الممكنات بحسب طباعها المشترك وهو الدخول في مطلق الامكان الاستعدادي وخصوصيات الحدوث الزمانية مستندة الى الحركات الدورية الفلكية متصححة بتخصصات الامكانات الاستعدادية وبسط القول فيه على ذمة كتابنا خلسة الملكوت وغيره من كتبنا انتهى افيد بعبارة سيد احمد

طبايع المجتمعات وثباتها على ما اتفق وعلة ذلك السبب المفارق فالفاعل للطبايع وعلة
الولد لاجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور
ونوال الاستعداد التام لقبول تلك الصورة معا فيجاذب العلل مع المعلولات
اذا اقتصينا فيما يتصل بكلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع
ان يكون علل معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حدثت كما بينا وعلته ما كان ايضا وجب فوجب في
الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب العلل الموجودة بالفعل
ان يصير علل لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن
الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا تخلو اما ان يوجد كل واحد منها
انا فتتوالى انات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون
ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك
الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و
هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة
تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن
يتشافع ويماسه بل كل على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل لكونها
على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة
علة بالفعل الحركة فيكون لا ثبات الوجود على حالة واحدة ولا باطل الوجود حادثا في
آن واحد فبالضرورة اذن يكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي
بسببها ينحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه بيانا اشفى من هذا
بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه
لا متقدمة في الوجود تقدما يكون زوال المعلول مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في

علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة والغير الذاتية لا يمنع ذهابها
الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود
شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند
الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس و
يكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم
يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد
زمان ووقت كان قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعدية لا تكون مع القبلية
موجودة بل تكون مباينة في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي
سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش
في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره
عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون
قد منع البتة وسلط عليه الوجود لو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد ضعيفا قاصرا
مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ماهية صفتها هذه مبدعا بل يقول انا نسمي مبدعا
شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة متوسطة فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا آ

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر استند اليه

فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل عن أيس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع

لكل وجود صوري كيف كان وان كان ماديا وان لم يكن للمادة سبق فخص بتسمية

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة

فيحصل بعضها الموجود عن علة وما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة

وبعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا

وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا

فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فيه

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

به الحركات الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار

بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف القوى

الفصل الثالث في مناسبة

ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول انه ليس الفاعل كل ما افاد وجودا

افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

اذا سودت وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بينا ولا يحق من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقي فيكون المفيد اولى واقدم

من المستفيد ولنفصل من رأس فنقول ان العلل اما ان يكون علل المعلولات في

نحو وجودها نفسها واما ان تكون علل المعلولات في وجود آخر مثال الاول تسخين النا

ومثال

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث الثقل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب الوجه الاول ولنورد الامثال التي قد يظن

في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير

منه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن

بالنار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثلها ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد

فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مثالها في الصورة النا

رية الا ان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساويا له في العرض اللازم من السخونة

المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن المادة

والمادة مساوية في الهيئة واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد

المادة حتى يكون قد وجب لذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس

سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاستعداد الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة

تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعنى الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستقرئها ساغ لنا ان

نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون

للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى

معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول احق بحسب

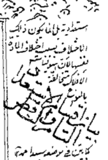
وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فليس اذن مطلق المساواة

لان المساواة تبقى في الحد فهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما

علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان الحد انما يمكن ان يتغاير باعتبار الحد وتفضل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ ههنا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود
نفسه وجود الشيء من حيث هو وجود او لحد الوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عند
التفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعنى فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان يكون
معلولا لا في وجوده الطبيعة والطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة له
في نوعه لا في شخصه اذ لو كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المعلول علة لذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة للشيء
المعنى ذاتية بالقياس الى نوع المعنى مطلقا وقسم منه يكون المعنى ليس معلول العلة والعلة علة المعنى
في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر ثان في السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة لها ما فاذا اعتبرت من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الانسان من الانسان من جهة ما هو اب وذلك ابن بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخران لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في جرم القمر اذ ليس يستعد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
ازيد على ما علمت في موضعه من صنعته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والمشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون



الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن
للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة
في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه
قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج وتوجد مع التسخن باقية فيه تبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما
في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل
مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال الثفل في قبول
الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من
اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن



في المادة ضده ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك
مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لهما مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن
ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية
عن المادة اصلا يكون وجودهما عينا واحدا ولا يجوز ان يتوقع الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلت خمسة فانا نورد الحكم في قسم
قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة
والنقصان مساويا له في النفس لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد
لقبول الاثر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في انتقاع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك
حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التأثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في
مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام
كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما فلذلك مثل
النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل
على الفاعل في الظاهر الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء فلا يكون برد الهواء برد ذلك
الجمد الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو المبرد الذي في الهواء والقوة المبردة
الصورية التي في جوهر الماء الذي للفاعلية في الطبيعيات اذا عاونها او لم يعاونها برد
الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس
يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل
في قوة شيء لا الها والحاصل في قوة اخرى هناك مضادا مما نع متساويين البتة او بطل
المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يتسخن من النار ويكون سخونته مثل
سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء
لان استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل
الاول للانفعال خارج عن جوهره وينفعل فيه بما يستحيل ويتوسط امر كالسخونة المحسوسة
في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال
قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها



فيها

فيها بعجلة فلا تحرق احتراقها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظن وواحد منها
في المسبوك والآخر في النار والثالث في اللامس وكلها امعان وتتقاربية اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولحجمه نبوء انفصال فاذا المس ذهب مع
اللامس لم يمكن ان يفارقه الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذي
يوجبه من شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر
واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما يدا
منها من صر او حرة لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك المدة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من البدن ريثما يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس في ذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوس سطوح صغار مخالطة لما هو
بالقياس اليها ابرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو غاية الامر في الاحالات
الطبيعية فيبرد واما النار المحصورة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي

في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار وفي الاجسام اللطيفة باسرع حركة و

ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و

الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا

بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا لما بلامسه

وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا

لان ما غيرها ربما عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير

اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا

ضوعف الزمان امكن ان يساير في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان

يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوسا من الفكر لما نعرفه

من نحو هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنا اولى بالصناعة الطبيعية و

انما يجب ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص

ان يستقصي ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا

ما عسى يحتاج منه من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات للموضع الذي يظن انه

يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد

عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كله

فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذ لم يكن فاعلا

للمعنى بما هو وجود المعنى بل بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس بفعله

مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن

ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال اعتبار

الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من المساواة والزيادة على المبدأ الفا

بيان علة مساواة المعلول مع علته في الوجود المستفاد منها

بيان الوجوب والشدة و
بيان التشكيك في اختلاف العلة بالضعف والتاخر

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود فان المبدء الفاعل غير مستغن الا ان وجوده بنفسه وجود

المفعول من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة

والضعف ولا يقبل الاقوى والاقصر وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والا

ستغنا والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة

اولا وللمع ثانيا فاما الاستغنا والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المع بل

يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما

الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة فهي علة لكل ما هو مع فهي واجبة الوجود

بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهي واجبة الوجود

بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه تلخيص هذا هو

ان المع في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته بحيث

لا يمتنع له وجود الا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علة له او لا كون علة له

ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما

واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فان حصل له الوجوب من غيره يصح ان يكون عند وجوب

غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان

كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به

وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صارت ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا يصير

ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد توجب لا ثبات وللذات المع

لا يكون به هو واجبا والمع غير ملحوظ بحد ذات المع لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا

ان يلحظه نسبته بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب لا يكون للمع الا الامكان

فقط عند ذلك الاختصاص يكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا لكانت

العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجب لا عن ذات العلة و

بيان تقدم العلة على المع بالوجوب

وهذا هو فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث هي تفيد الحق والمعنى بعلتها

على مقتضى امكانه اذ كانت العلة حقا لا عن علة او باضافة الى غيره لا اليه حيث

العلة غير مضافة الى المعلول فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من جهة العلة

مضافة اليه فيصير العلة لهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من

المعلول ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شيء صار حقيقته فبين ان المبدأ المعطي

للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان هاهنا مبدأ اولا هو المعطي لحقيقة كل شيء

صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان

العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يحق للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلوم

الفصل الرابع في العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي فلنشرح الآن القول في المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي فيه قوة

وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له هذه الحال مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون

كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يحصل له من غير تغير في حاله الا بزوال

امر كان له عدما وتارة يكون كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه مستعد

لقبول شيء يحصل له مع تغير حاله من غير ان يبقى منه جوهر الشيء الآخر كقوله اين او كم او غير ذلك

وتارة يكون كالخشب للسرير فانه يقبل ما يحصل شيئا من جوهره [illegible]

مثل ما [illegible] الى [illegible] فانه يحصل [illegible]

يكون كالماء الى الهواء فانما يكون الهواء عنه بان ينسلخ [illegible]

الى الحيوان فانه يحتاج ان يستحيل [illegible]

الحيوان وكذلك [illegible]

لقبولها [illegible] وتارة يكون مثل الاهليلج الى المعجون فانه [illegible]

وحده يكون [illegible] فيكون قبل [illegible] بالقوة [illegible]

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المعلول بنفسه
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد وقد
يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كالشكل
للقياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالمقدمات
تفعلها في النفس ويعتبر بهذه الانحاء يجعل الاشياء الحاملة للقوة فانها اما
ان تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي
بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون
قائما بالفعل بان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا
به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل مضافا اليه ويكون ورود سبيل ما
كان يقيمه قبل فيكون قد احال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج
الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او صيغية
او جوهرية واما الى هيئات اخر غير جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع
فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية
بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير
بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا فهو اصغر
ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد حد بانه الذي
منه تكون غيره وتركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما
تكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية

بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر

المختلفات في الصور ليخرج القسمة الى اجزاء قوامه كالهيولى والصورة الجسمية والنوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى

قوله ومن راى ان الاشياء انما تكون من الاجناس والفصول الخ قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء آخر بالقياس الى ما يتقوم وجوده به وان المستعد لا بد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد فمن ذلك تظهر خطاء من راى ان المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقسات اولى للاشخاص وعلى هذا فكل ما هو اعم كلية جنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية لكونهما عندهم جنسا للموجودات وهي اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي ولو تفطنوا بكيفية تشابه الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود والصفوا لتعلموا الخ ملا اولياء

ولا ينقسم بالصورة يعني ان اصغر ما ينتهي اليه المكون لا ينقسم كذلك سيد احمد

فقد جعلوها اولى المبادى بالتقدم لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا
ان القوام بالذات انما هو للاسطقسات فما يليها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا لنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع ان
يقال ان الشى كان عن العنصر في مواضع وانه يقال انه كان من الخشب باب ولا يقال كان من
الانسان كاتب وان ينسب الكائن الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان
هذا باب خشبى ولا يقال ان هذا كاتب انسى فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك
اليه البتة ولم يتغير في قبول الشئ فانهم ح لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجعل للعدم
فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل في الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها الا ما
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مشتركا
العصير للخل والخمر والطلاء والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له
القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدء
الحركة الى الاثر الموجود ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع
انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من غير ان يتجزء ذاته لكن العنصر اذا
كان مبدء حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان
مبدء الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى
بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل
هيئة وفعل يكون في قابل وحدانيا او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال

صورة قلما يكمل بها المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع

وبعضها صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها وبعضها صورة للنوع

والشيء ولجنسه وفصله وجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة

قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد

يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة

هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك

هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة صورة

البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى ان

يصير ما في نفسه حاصلا في المادة والكامل انما الصورة التي في ذاته بعينها توجد

الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورا عند العلل المتقدمة

للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت ستعلم هذا بعد واما

الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف انه قد يكون الغاية في بعض الاشياء

في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء

غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يقصدها متحرك بارادة

او طبيعة وتارة في شيء آخر لكن يفعل شيئا ليرضى به فلانا فيكون رضا فلان غاية

خارجة عن الفاعل والقابل ولكن الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن

الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه

ايضا غاية

الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف اوجه الذي يتقدم به الغاية

على سائر العلل فنقول انه قد تبين مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل

حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما او انه ليس كذا

ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ان تقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية
كالكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه
وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
ولا نهاية لها كنتائج تترادف عن القياسات ولا نهاية لها ثم تقابل الذي يقول انه لا غاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان
نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فحله ونقول ما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث
فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما تحركت
القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة
المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة التي ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان منتهى الشوق نفس ما
انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فينتهي
حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع
اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل

حال من حيث هي غاية حركة هي غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الاعضاء و

ليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها

فليس يجب دائما ان يكون تلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية

ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول

منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في

الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول للحركة فانه لا يمكن ان

يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث

اليه انبعاثا نفسانيا يكون بشوق نفساني لا محالة قد حدث بعدما لم يكن فاذن كل

حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه

شوق والشوق كما علم في كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الا

بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركات النفسانية منها واجب باعيانها حاضرة

ومنها غير واجب باعيانها حاضرة والواجب حضوره هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة

الشوقية وغير الواجب هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا

فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية

له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه ربما توجد الحركة خالية عن غايته

فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدآن اللذان جملة

اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي

كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية

الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية

اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد وضعنا ان الحركة

الارادیة لا یکون بلا شوق وکل ما هو شوق فهو شوق الی شیء واذا لم یکن المنتهی

الحرکة کان لشیء اخر غیره لا محالة واذا کان ذلک الشیء مراد الاجله الحرکة فیجب ان یکون

بعد انتهاء الحرکة وکل نهایة ینتهی الیها الحرکة او تحصل بعد نهایة الحرکة ویکون الشوق

التخیلی والفکری قد تطابقا علیها فبین انها غایة ارادیة ولیست بعبث البتة وکل

نهایة ینتهی الیها الحرکة وتکون هی بعینها الغایة المتشوقة التخیلیة ولا یکون التشوق

بحسب الفکرة فهی التی تسمی العبث وکل غایة لیست هی نهایة الحرکة ومبدؤها تشوق

تخیلی غیر فکری فلا یخلو اما ان یکون التخیل وحده هو المبدأ لحرکة الشوق والتخیل

مع طبیعة او مزاج مثل التنفس او حرکة المریض او التخیل مع خلق وملکة نفسانیة داعیة

الی ذلک الفعل بلا رویة فان کان التخیل وحده هو المبدأ للشوق سمی ذلک الفعل

جزافا ولم یسم عبثا وان کان تخیلا مع طبیعة مثل التنفس سمی ذلک الفعل قصدا

ضروریا او طبیعیا فان کان تخیلا مع خلق وملکة نفسانیة سمی ذلک الفعل عادة

لان الخلق انما یکتسب باستعمال الافعال فما یکون بعد الخلق یکون عادة لا محالة

واذا کانت الغایة للقوة المحرکة وهی نهایة الحرکة موجودة ولم یوجد الغایة الاخری

التی بعدها ویتحوها التشوق وهی غایة التشوق فیسمی ذلک الفعل باطلا کمن

حصل فی المکان الذی قصد فیه مصادفة الصدیق ولم یصادفه هناک فسمی فعله

باطلا بالقیاس الی القوة المتشوقة دون القوة المحرکة وبالقیاس الی الغایة الاولی

دون الغایة الثانیة فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من یقول ان العبث فعل

من غیر غایة البتة هو قول کاذب وقول القائل ایضا ان العبث فعل من غیر غایة البتة

هو خیر او مظنون خیرا هو قول کاذب اما الاول فان الفعل انما یکون بلا غایة

اذا لم یکن له غایة بالقیاس الی ما هو مبدأ حرکته لا بالقیاس الی ما لیس مبدأ حرکته

والملل الی شیء اتفق وما مثله فی الشک فی اللعب باللحیة فمبدأ حرکته القریب هو

بیان الفرق بین العبث والجزاف والباطل

معنی العادة

العبث باللحیة

القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر البتة فليست
فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان
هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا ليس الا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفسي
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا
ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به
فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب
الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما غم
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة
المحسة على ان يتجدد بها فعل تحريك او احساس او العادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير
من الانساني فاذا كان مبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل
ثم وراء هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو
احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب
لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه
علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد كي يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد

في ان الفعل النفساني مع الشوق والتخيل

الفرق بين الغاية والضروري

الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم اذ كونه

يتم القطع به واما لم يمكن بد من جسم اذ كون لا لاجل كثيرة لان الا انه كان لاجل الغاية الذي

لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لانما للعلل الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في

امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله

فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية

والاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني

من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يؤتى كل ممكن

الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر

وكان لا يمكن ان يكون للمركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها

الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية

الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث

يضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه

ولنجب عن الشك المورد فنقول ما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي

بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي

هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان

هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه عرض الفساد على الكائن

من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول

اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو

العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في

حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص

بالعرض ايضا على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لاتناهى الاشخاص كان لاتناهى الاشخاص
كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لاتناهى بعد لاتناه فاذن
الغاية ههنا موجودة بالفعل وهى وجود شخص منتشر اولاتناهى الاشخاص ثم الشخص الذى
يؤدى الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذن هى غاية للطبيعة الجزئية وليس غيرها بعدها عرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التى هى غايتها واعنى بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص
الواحد واعنى بالطبيعة الكلية القوة الفائضة فى جواهر السماويات كشىء
واحد هى المدبرة الكلية فى الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فى الطبيعيات وايضا فان الغرض
فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذى
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليس يلزم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية يتناهى ونقف ان العلة الغائية التى بحسب فاعل واحد وفعل واحد يتناهى
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعى او اختيارى يفعل فعلا بوجه به بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية وغيره كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هى غاية تمامية القياس الذى يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مستأنف وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان يتفق لها فاعل مستأنف وفي كل واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا تجوز
ان يكون ذاهبة الى غير النهاية كما لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا غير واما الشك الذي
يليه فينحل بان يعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود
وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته
من الانسان فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في
الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك
العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان تكون سائر العلل موجودة
بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل
(وكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول
شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في نفس او ما يجري مجراها ولا علة
للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلل التي تحرك اليها او يتحرك اليها واعلم
ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل شيئية
فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده لا يخفى وكذلك قد يكون
للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد
على شيئيته مثل كون التربيع في خشب وحجر والاجسام الطبيعية على الشيئية كثير
من الصور والاعراض التي لا يتحدد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما
نظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية
قبل العلة الفاعلة والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما
في نفس الفاعل فلانها يوجد ولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب التمام بكيفية

باب في كيفية تقدم الغاية وتأخرها

الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضروري فاذن
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هي
علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شيء وبالجهة التي هي علة
وبالجهة الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما
ستعرف في موضعه فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي
هو الحصول في الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فنجدها علة لسائر العلل في ان تكون عللا الا في
ان تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في ان تكون كائنة وموجودة في
نفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة لسائر
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة
من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولا لشيء فاعلا وغاية
هذا من المبادي الطبيعي واما البحث الذي يتعلق بالفلسفة فانه من اصول ان الغاية
التي تحصل في فعل الفاعل بنفسه [illegible] ثم نفصل ان
المنفعل وغاية لا صورة لها [illegible] في منفعل قابل البتة فيكون في الفاعل لا محالة
ان لم يكن في الفاعل ولا في المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه موجودا حدثا
لا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في المادة الانسانية
فانها غاية للقوة الفاعلة المصورة في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها
ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية لمستبني البيت الذي هو مبدأ لحركة كونه وليس

وان الشيء قد يكون في شيئية معلولا

في ان العلة الغائية علة لصيرورة سائر العلل عللا

في ان العلة الغائية متقدمة في الوجود في الذهن متأخرة في العين ليس الكون

هو

هو البيت صورة في البيت وبيّن ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس هو مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فلنفرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
في تلك المادة شيئا واحدا فان وجدنا تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا
ليستكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان و
اذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان الواحد المستكن الباني غاية بما هو مستكن غير
غاية بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل
المحرك نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء وبوجودها الشيء لا يبطل مع وجودها
الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة خير ومصلحة لان الشر هو العدم لكمال ما والخير الذي يقابله هو الحصول و
الوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي في القسم
الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة
الى الفعل والذي بالقوة هو لا محالة العدم الذي يقارن شرا والذي بالفعل هو الخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

بيان الخير والنفع

في تحقيق معنى الجود

عقلية ولما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان نعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوع عنها
الاول في اللغات افادة المفيد لغيره لا يستعيض منها بدلا وانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض في الجملة معامل فلان الشكر والثناء والصيت
وساير الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعواض بل الجواهر واما
الاعراض يقررون انها في موضوعات نظر المفيد غيره فايدة يرجع منها شكرا هو ايضا
جواد وليس ببايع ولا معاوض وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسميته من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات الظنونية
او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ لو احد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد ولكل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولم غاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في القصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود
على ذاته لغاية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر
فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له وكونه عنه بمنزلة
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب المحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه المحمدة او غيرها من الاغراض
الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه خوف
عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور عن غرض من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره جهة خيرية لانه اولى به
وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته ويرجع لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان دامت تنال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال
فلان غرضا فيقول ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع

يقع من المقصر وغير ذلك فهى اغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها او

يحط به عن منزلة الكمال فالجود هو افادة الغنى فى جميع الجهات عن الافادة كمالا فلا يكون

ذلك بالقياس الى القابل خيرا او بالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه يكون

بالقياس الى القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى

الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو الباب المحقق من الخير والجود وقد

تكلمنا على العلل واحوالها وبقى ان نحصل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع

وان كان يظن بها انها لا تجتمع فى كثير من الامور الموجودة التى تقع فى العلوم

فان الامور التى لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اى مبدأ حركة ولا ايضا

يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تبحث

عن صورها ولذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية

فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا ينظر لها كالمتقابلات فليست

متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذى به هذا العلم واحد يتضح امرها و

ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع فى العلوم كلها حتى تكون من الامور

العامة الواقعة فى موضوعات العلوم ففى علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد

متفرقة ولو كانت فى علم واحد لم يكن فى سنة صاحب ذلك العلم كالطبيعى مثلا ان

يبحث فى صناعته هذه المبادى كلها الا انها مبادى للعالم الطبيعى ويتكلم فيما

يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور

التعليمية فى طبايعها انما يجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت

عن المادة فى الوهم فقد يلزمها فى الوهم من القسمة ومن الشكل ما يكون بسبب

المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال والعدد والوحدات

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا
كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من
الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان
منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا او يكون علة غائية لانه خير
هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان يتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة
اذ كان السبيل اليه حركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتأدى
اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك
المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء
من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا
فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر
فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر
في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم تتأد بعد الى
ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة
لكان افضلها علم الغاية وكان يكون هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء
هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للشيء

المقالة السابعة
ثلثة فصول

فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروف فيشبه ان يكون
قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث
هو هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود فقد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى
ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شيء فله
وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اي كل ما يوصف به فانه يوصف بالواحد لو كان المفهوم [illegible] من كل
جهة فهو الموجود ولما كان الكثير من جهة هو كثير موجود [illegible] واحد وان
كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من جهة ما هي كثرة
فجرى مجرى ان يكون [illegible] في الامور [illegible] بالوحدة [illegible]
[illegible] والمساواة والمشابهة [illegible] الكم [illegible]
[illegible] الكثرة [illegible]
[illegible] على
[illegible] الواحد [illegible] فما كان هو هو
في الكيف فهو شبيه وما كان [illegible] في الكم فهو مساو وما كان هو هو في
الاضافة [illegible] بالذات فيكون في الامور [illegible] الذات
فما كان هو هو في الجنس [illegible] وما كان هو هو في النوع [illegible]
فان كان هو هو في الخواص [illegible] المعرفة
[illegible] ويقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير
في النوع ومنه الغير بالفعل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا
واحدا هو غير لنفسه [illegible] خاص في الاصطلاح للمخالف
بالعدد [illegible] بالذات والمخالف
اخص من الغير [illegible]
[illegible] واما
المتغايرات التي [illegible] البسيط
[illegible] بموضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق [illegible]

وخاصيتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه

تحت العدم والقنية وتجد دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم

ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لامر من شانه ان يكون له وان كان من

شانه ان يوجد له الامر ما وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء ولكن

الحائط ليس من شانه ان يكون له البصر ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء

ولا من شانه ان يكون لجنسه قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشيء

وليس من شانه ان يكون لشخصه كاللحية للمرأة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس

له مطلقا او في وقت ما لا في وقت يجب كالمرد ولان في وقت قد فات كالمرد والضرورة في

يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فمطابقه ويقال عدم لكل فقد

بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا انه

بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم العدم

يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما الضد فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل

هو شيء اخر مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا للذات

يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس

السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انها ذوات لها

في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيفاسد واذ ليس شيء من الاجناس

العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية داخلة في الجنس وان يكون جنسها

واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة العشر في الجملة

صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما

الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى التواطي فيه

ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده بينهما مخالفة الوجود والعدم وايضا الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الطاهر من النظري عمدوا الى الاشياء
التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة
او العقل وطبقة مخالفة لا بهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا
احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل لان الموافقة
والمخالفة كالة اللوازم لانها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة ثم ان الامور
الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات
المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة
وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبار اخرى فانها من حيث هي
صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات
ومن حيث يتقرر منها هيآت قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة
مصرو فا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص ولست اقول ان شيئا
واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا مما تحرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو
الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها
كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل
الموافقة والمخالفة مما يسند هما الى الاجناس العالية فان تلك الطبايع الاضداد
التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيهما وقد
علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبا

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وعدم الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات لحقتها فالشجاعة في ذاتها لا يضادها التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة كما قلنا في المساوى وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضادها لا لطبيعة ذاتها بل انما يضادها لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وذلك مذموم ورذيلة وضاد فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء فاذا امر احتاج الى مزاج لغره وليس كذلك الحال في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها البعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضهما في غاية الخلاف فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر لضاد خلاف تام وكل فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

بصفة مقترنة بصورة الجنس لا يكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات

فيكون ذلك بوجوه من التضاد لا لوجه واحد فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي

اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شئ وخصوصا في البسايط بل

هذا يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد

الذي للذات ليس نعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل نعني به ما يقع به

التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة

هو الذي مع انه يخالف الطرفين يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود

لذلك يغبر ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب

الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل اللاحار

واللابارد واذا لم يكن للطرفين اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس واذا خرج عن الجنس

كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ

واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينهما

مخصصة بجنس وموضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم

الى ذلك الشئ والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله وكما لا واسطة بين النقيضين

فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل ۲ في اقتصاص مذاهب الحكماء الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا عن الحق

قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت

في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي

قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبيه

للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا

مستظهرون بتكلف ذلك لانفسنا لما نرجوا ان يحصل في ذلك من فوايد نذكرها

خلال

في حال او معا وفيما انا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما اوفى منا وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء نشأة يكون فيها نيّة غير نضيجة الا انها تنضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها اغاليط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي و

كانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا من المحسوس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمبادئها وجعلوا الامور التعليمية التي

تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا تولد الطبيعيات عن مقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وكان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان تكون

قائمة لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بالحقيقة لانه مجرد طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج

لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة و

هذا مح فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا

واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

مسها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فبقي الاين

وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه

ما ليس بمتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبائه

وانما هو نسبته الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شئ من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر و

جعلوا الثنائية في حيز غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادي الزايد والناقص

والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى لعدم الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للناقص والزايد ثم تشعبوا في

من تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فتركب الخط من وحدتين
والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جزءا على حدة واكثرهم على
ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والجوهر مبدأ لاثنين
مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد
فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا
الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث
فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من
فيثاغورس يرى ان العدد يتألف من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها
فانها وحدة شيء والمحل جوهر وح يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل
لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد
رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس وذلك المثل الذي اشرنا اليه
فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطة على ما سلف بل واكثر الفيثاغورسين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من
الاحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات تركيبه
اعداد يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية
مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما
ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره
كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات
الى قرينه فقد جعل غير مجانب لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر
اليه بشرط عدم المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

للمقولة

المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يعرض لما يقارنها انه

ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار

ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث

هي صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث

عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق

على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس

يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين

ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت

حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر اذا لمعية توجب المقارنة لا المداخلة في

المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى

واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كان

واحد لكثيرين بل هو كاباء لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع

اخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي

واحد منها لو توهمناه سابقا الى المادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل منها

هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يبطل الاخرى فلم يعمل شيئا الا

كالحرارة التي لو طرئت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر وتعرضت للذهن سبق

اليها معنى رطوبة معقولها المغلت معنى اخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا

لكفاهم ذلك مما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء اخر

مباين في الحد له قول متناقض كقول المسئول المخالط اذا سئل هل الانسان من

حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

ههنا وجهوا الى ان الانسان واحد في نفسه وهؤلاء من هؤلاء انه يصح في نفسه ليس الا هو لا واحد ولا كثير

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسانية
وقد فرغنا ايضا من تفهيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما
باقية ان هذا القول هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان
قولنا الانسانية هو انسانية واحدة او كثيرة معنى واحدا ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم
اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها
باقية حتى نصبوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها امورا يمكن ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت
التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا غير بل ربما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يحققوا اكثر التحقيق ان الهندسيات من التعليميات
لا تنتهي حدودها الى المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشياء
يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليميات

فصل في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات
تعليمي مفارق للتعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معقول محسوس واذا لم يكن
شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ
تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه
لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس ان كانت طبيعة
التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون
ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون
التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل
مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاء دالا
على الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها على الاستتمام

البعد

اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت

فيها الطبيعة حدها فكيف يفارق ما الحد حدها واما ان يكون ذلك لها بعرض لحقها

من الاسباب يكون هي معروضة لذلك وحدوده غير ما نعتقد عن حقيقة له لذاتها

فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق

هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوا

ارض يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى المفارقات فانما يحتا

الى المفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما

يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقا

البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض الشيء يوجب وجود

امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يحصل لها وجود فان لم يكن

الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب

العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى

المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم

ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة له قوة من القوى

الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل

انسان فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط مجردا في قوامه عن السطح والنقطة

عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي اطبيعة واحدة منها يوجب ذلك وكان

يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او بارئ ثم الخط

كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية

ولا هو فاعل ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو

الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

قوله عللا لها اقول اشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعده لا مبادي اولى يعني به انه ليست مبادي المبادي ...

ايضا

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون
الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيه
في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر
جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد
فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد تتفاوت في
الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزائد منهما شيئا فيها بالقوة كالمقادير
فيكون الوحدة مقدارا لا وحدة مقدار وان كانت زيادة الزائد شيئا فيها بالفعل
كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور
الطبيعيات ان يجعلوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية
فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا مخصص
له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية
الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا
محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل
في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما
كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منها وكيف تكون الوحدة
مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية عند مقارنة الوحدة اياها
لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة الوحدة فان الوحدة
لا يتغير بالمقارنة حالها بل يجعل الكل اكثر وتذر الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقتين الا ان يعرض شيء يغير ويفسد

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد بما هو من وحدات متشاكلة

لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية بما هي ثنائية وحدة غير وحدة

اى انهم قالوا بمغايرة الوحدات الاضافية ... ان قوما منهم قالوا بمغايرة الوحدات العارضة للمراتب العددية

الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشرة

مركبة لا من خماسيتين على ما يكون بل الخماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة

غير احاد الخماسية فلا تركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية

اذا كانت جزءا من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزءا من خمسة عشر لكنهم عسوا ان

يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لانها خماسية عشارية هي جزء من

خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او

يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشرية مساوية للخماسية المطلقة

فلا يكون خماسية الا بالاشتراك الاسم فبالحري ان نفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة

في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات

والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة

لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى

مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد ما اخرى صورة للفرس اما اكثر

منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه

كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة

وان لم ياخذ

انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركبا منها وان ياخذ تركيب الانواع من الانواع

ما اخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود لترتيب ان من الوحدانية والثنائية

يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد بينا استحالة هذا اما الذين يولدون العدد بالتكثير

مع ثبات الوحدة الواحدة فليس يفهم للتكثير معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد

فان كان العدد يفعله التكثير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحده فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثانى من حيث هو ثان وحدة فهنا

وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا ان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان

يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية فلم يعدم فى الوسط فهى كما كانت لا انها كررت

وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك للاثنين وقوم جعلوا

الوحدة كالميولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لا انها نوع على الكل والعجب من اقتنا

عوز بين ان جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادى للمقادير وعلموا انها تذهب فى

التجزى الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على مذهب القياس

فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلوا اما

ان يكون المادة لها مشتركا او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة

واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته

يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل هما

يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد فى

مادة الثنائية وحدة فلا يكون فى مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشيا البتة

معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا فى الخط الذى هو فى السطح الذى

هو فى صورة الجسم الذى هو فى المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة

فالجسم هو المبدء بمعنى انه معروض له التناهى به والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان

فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شىء ثم

كيف يمكنهم ان يجعلوا فى الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة

الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما بين وحدة وواجبة الوجود بذاتها لا يتكثر ولا يباين

شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا وان

جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة فى طبيعتها وليست من الامور التى بذاتها

ابطال من جعل المبدء الزيادة والنقصان

ومن

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و

ضموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل الكثرة من الخير لما فيه من الترتيب

والتركيب في النظام ومنهم من مال الى الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف

تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا

فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل

معلولا للانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى

والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الى الهيولى والى الصورة فان كانت

يستند الى الهيولى فستقف على ما يفصد الكلام وان كانت يستند الى الصورة

فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة

للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من

احاد على رايهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية

والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونه وحدة وخطا ما

من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونه

خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها

وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لا حق لها غريب فليجرد الهيولى

بالوهم عن هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى

يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى السفل فان

بطلان هذا مما يقصر عن تكلف بيانه على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد

يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا واعدادا وكيفيات و

امورا اخرى وهذا كله عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

وذلك لانها في انفسها ذوات خط وافر من الترتيب في النظام والاعتدال فكل شيء منهما على

ما ينبغي ان يكون له وهذا اخر كلشيء

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ندّ له ونذل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بمتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس العلة لشيء وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول

برهان الوسط والطرف

الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول لان الجملة متعلقة الوجود ومتعلق المع

مع الآن تلك الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما ازدت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

مح وقول القايل ان هاهنا العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القايل ان هاهنا طرفين ووسايط بغير

نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه

في نفسه فان كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا في معنى الشيء

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين

فهو محدود بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان هاهنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول الذي لا يتناهى وهو

علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعمالنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل

التي تكون اجزاء من وجود الشيء متقدمة بالزمان وهي العلل التي تختص باسم

العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزءا ذاتيا للشيء وبالجملة اعني لقولي

شيء من شيء ان يكون قابلا لوجود الثاني [illegible] للشيء الذي [illegible] اما الجوهر والذات

الذي للشيء الاول مثل الانسان [illegible] من الجوهر

والذات الذي للشيء الاول [illegible] اذا قيل انه كان عنه [illegible] ولا يعني المفهوم

من قول القايل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

بعد الشئ بل بمعنى ان فى الثانى امراً من الاول داخلاً فى جوهره يقال على وجهين احدهما

بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى انما

هو صبى لانه فى طريق السلوك الى الرجلية مثلاً فاذا صار رجلاً لم يفسد ولكن استكمل

لانه لم يزل عنه امر جوهرى ولا ايضاً امر عرضى الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا

اقيس الى الكمال الاخير والثانى بان يكون الاول ليس فى طباعه انه يتحرك الى الثانى وان

كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته

واذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره

وهو الجزء الذى يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة

المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى

للاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الجوهر الذى فى الاول بعينه فى الثانى

بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان فى كل القسمين جوهر ما هو اقدم موجود

فيما هو اشد تاخراً كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثانى هو مجموع جوهر الاول

كال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشئ المتناهى الموجود بالفعل

لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضاً مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية

فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا

القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثانى من القسمين فانه من الظاهر ايضاً وجوب

التناهى فيه لان الاول انما هو بالقوة هو الثانى لاجل المقابلة التى بين صورته وصورة الثانى

وتلك المقابلة تقتضى فى الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين

موضوعاً للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يكون بالحقيقة لا يكون احدهما

بالذات متقدماً على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اى باعتبار التشخيص دون

النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع أن يتفق أن لا يكون لتلك الأشخاص نهاية تزاو بلا نهاية وليس كلامنا ههنا فيما هو لشخصيته مبدأ لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فإنا نجوز أن يقع هناك علل قبل علل بلا نهاية في الماضي أو المستقبل وإنما علينا أن نبين التناهي في الأشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد أن نستعين أيضا بما قيل في الطبيعيات والقسم الأول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني علة للأول فإن الثاني لما كان عند الاستكمال والأول عند الحركة إلى الاستكمال لم يجز أن يكون الحركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز أن يكون الاستكمال بعد الحركة إلى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل **فصل في شكوك تلزم ما قيل وحلها** ونحن قد آثرنا في هذا البيان أن نحاذي المذكور منه في التعليم الأول في المقالة الموسومة بالألف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب أن نوردها ثم نحل حلها فمن ذلك أن لقائل أن يقول أن المعلم الأول لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء آخر لأنه ذكر ذلك على وجهين أحدهما كون الشيء عن شيء آخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل عن المتروك البدء والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لأن كل ما يكون عن الشيء يكون لا على وجهين وهو أنه لا يخلو إما أن يكون الأول المكون عنه هو على وجه إذا ابتدأ منه شيء لم يفسد إلا معنى الاستعداد وما يتعلق به وإما أن يكون الأول إنما يكون عنه الثاني بزوال شيء من الأول والقسم الأول لا يخلو إما أن يكون عند الشيء قد كان مستعدا فقط فخرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك أو يكون قد كان مستعدا فقط فخرج إلى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الأول ينسب إلى أنه كان عن حالة واحدة كقولنا

كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن فى القسم الثانى ينسب انه كان تارة عن حالة تسالك كقولنا

كان من الصبى رجل وتارة عن حالة مستعد فقط كقولنا كان من المنى رجل فان اسم الصبى هو

هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو فى السلوك واسم المنى للمستعد ان يكون انسانا

لا بشرط ان يكون فى السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان يستكمل او كان

الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد

صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الراى الخطاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون

ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر يتكون

منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة فى صورها الذاتية على ما

علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال الضد للمزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم

ليس هو من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد فى

انواعها عند المزاج بل يستحيل ولا من القسم الذى مثل له بكون الرجل من الصبى لانه كان

لا ينعكس ولا يكون الصبى بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شىء عند امتزاج

بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع بما هو موضوع بل بما يدل عليه لفظ

الكون من الشىء ومعلوم ان هذا لا يوجد لحال نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من

المستعد التى يكون فيها الشىء بالاستكمال لا اسمه من جهة ما هو مستعد ولا يحصر

تغير عن حالته التى له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشىء كان منه فلا يقال كان من الانسان

رجل ولكن من الصبى لان الصبى اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا

فى طريق السلوك فكانه لما سمى كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل

كانه مما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شىء

فيعرض من هذا ان يكون ما يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة

ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذى بالذات لان الصبى بما هو صبى

لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبيا ورجل بل بنفس المعنى المفهوم من الصبي
حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما يتكلم
على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون المادة كان منه الهواء بعينه
له بوجه ما او لا يكون فان لم يكن فاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان
الهواء يستحيل في الكيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصر الماء ان لا يستحيل في كيفية
اخرى فيصير عنصر الشيء الاخر مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع
ماء ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة التي فيها استحال اليها الهواء فيكون
العلل المادية تذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه
يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس
ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك
فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما
هو جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا بكل فيكون كلامه في كون
الجوهر مطلقا واما كونه على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون
كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في
وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي انه يكون ضروريا
لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير
الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكنا نعني بالذاتية ان يكون العنصر
جزءا ذاتيا لما يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزء لذلك الشيء او لما
الشيء كالذي الطبيعي له يكون جزءا لجوهره او لامر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر
يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له
ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقيا

الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كل جزء واذا كان كل نوع الموضوع من احد امرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشئ او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شئ اخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشئ جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشئ الذى حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكن انما يحصل الشئ بحيث يقوم المادة فقط و

لم يحصل الامر الذى هو على غاية بهذه الصورة ... يكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال ... والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ان لا يكون هذا الشئ موجودا على سلامة الطبيعة

زمانا الا عايق له فيه وهو غير متحركة بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم فى هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين وكذلك جميع اصناف ما يكون

كون الشئ عن شئ يكون ذلك القابل فى كليهما جزءا ذاتيا باعتباره فى نفسه لا باعتباره

بالقياس الى المركب وليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا يتحرك الى كمالها

لا عواز معين من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب

البزور ومثال الثانى الامراض المزمنة فالجواب عن ذلك انه كلامنا فى الان والجنس فى

الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى او لم يكن لا عايق الطبيعة وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان الاقسام غير مقصودة فى هذا البحث الا القسم المذكور

بل هذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا

مبدعا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد بذلك لآخر واذا خرج استعداده الى الفعل
استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات فيشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية
لا يمتنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد
القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفرد بذاته مستعد لقبول الصورة
الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج
يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة
المزاج من القسم الذي يكون لا باستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له
استكمالا لذلك المزاج وتحركا للطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي
الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي
من الرجل ويفسد المزاج الموجب لصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان
عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسائط فيكون اذن الامتزاج والبسائط
يتعاقبان على الموضوع والبسائط ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد
منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها
وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن تكون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد
منهما حكم بنفسه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة
التي تعرض من جهة انه انما اخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن الشبهة هو انه
ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف
الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان
فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي
وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد
بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه متكون منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذي لذاته الذي يكون له ايضا عند ما لا يجوز ان يكون

منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد

اسم لم يمكن ان يؤتى باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون

للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون

حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا له

جاز ان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع استعمال اللفظ يكون فيما خلا التكون الذي

في الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن

يجوز لا محالة في الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما احسب لا يخص هذا الحكم في الجواهر دونها

وفي الجواهر مع احوالها واما قول هذا القائل ان بعد ليكون كونا من الشيء بمعنى بعد فليس

انما كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا بد في كل كون عن شيء ان

يكون الكائن بعد ما عنه كان انما الذي يفيد العلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون فيه

معنى غير البعدية مثل المثل الذي يضربه وبشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى انه كان بعد

بان بقي له من جوهره الذي كان اولا ما هو ايضا في جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط كان

الذي كلامنا فيه واما قول هذا القائل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي

بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر المكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في

الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مغارقة بالفعل

وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصره بالذات وكلامه في العنصر الذي

للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون

مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون

الرجل فان قال قائل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي

الجوهر فى قوامه مثل موضوع السماء فاقتصر على العنصر الذى الجوهر فى كونه فالجواب
عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا يشكل تناهى الامور الموجودة
بالفعل فى شئ متناه موجود بالفعل على من بلغ ان يعلم هذا العلم ووقف على سائر
ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهى العلل وغير تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل
فى العناصر التى بالقوة واحد قبل آخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى
وحديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا فى العناصر حيث تكلمنا
فى الكون والفساد على ان كلامنا ههنا فى كون الشئ من الشئ بالذات وكل تغير من
من الذى بالذات فهو فى مضادة واحدة مقصورا عليها فيكون الذى كان عنها بالذات
يفسد اليها ضرورة وفى الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها
مقصورة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة فصل

فى ابانة تناهى العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول فى علة
الاولى مطلقة علة لسائر العلل واما تناهى العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذى
حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك فى امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها
ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هى التى يكون سائر الاشياء لاجلها ولا يكون هى
من اجل شئ آخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية ولم
تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز ان يكون العلل التمامية
تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامية نفسها وابطل طبيعة الخير التى
هى العلة التمامية اذ الخير هو الذى يطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله فاذا
كان شئ يطلب لشئ آخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان فى ايجاب لاتناهى
العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه
من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى انه

اذا كان فاعل ما متى يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما

هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها

العاقل بما هو عاقل محدودة بقيد غايات مقصودة لا انفسها واذا كان الفعل العقلي

لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة

ما هو فعل يتوهم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كون ذا

غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية وراءها غاية

واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلة

الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة

للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على

نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي

فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدي فنقول انا اذا قلنا

مبدأ اول فالعلى بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة

اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون

ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي

فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ علل لتلك الاوائل فقد بان من هذا

ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان

ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا

الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد للوجود

الموجود عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود

عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته

دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته فاذن ايجاده عن الوجود بكليته فاذن ايجاده عن الوجود بكليته فليس شئ منه يسبق وجوده بالقياس اليه بهذا المعنى لا مادة ولا صورة ان كان ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم ان يتبع من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شئ حادث عن ذلك الواحد فذلك الواحد محدث اذ المحدث هو الذى كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه فكان للشئ هو الموصوف بانه قبل زمانا وليس الان فلم يكن بينهما ان يحدث شئ الا وقبله شئ اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذى ههنا هو البعد الذى بالذات فان الامر الذى للشئ من تلقاء نفسه قبل الذى له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل شئ غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الان شئ واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في مرتبته شئ فلا شئ سواه واجب الوجود واذ لا شئ سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شئ ويوجبه اما اوليا او بواسطة واذا كان كل شئ غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا يعنى بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل يعنى به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية محض حق فلا نعنى بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذى

في معنى المبدع

في معنى الحادث الذاتي

ولي صفات المبدأ الاول

يفيض

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يتبعه

اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود

الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معان ولوازم فلها

ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتامل ما حققناه في باب المضاف

من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة بماذا هي وفي ذلك الخلاص ثم نعود

فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم

في افتتاح تعليمنا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب

الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد

قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من

الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء

او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان

المبدء في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدء واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي

جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدء الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل

ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدء ذات الواحد من حيث هو واحد لا

شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و

الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها

تركيب حتى يكون هناك ماهية ما يكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية

معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون

الانسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا حقيقة

او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا كل حقيقة بل هو يؤكد الحقيقة

ويصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فاذا كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم

فيه تصريح بانه لا مؤثر في الوجود الا الله

ان يتعلق

ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر
الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان لم يشتغل بحث في هذا مح
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق المهية واذا اخذ لاحقا للمهية
فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك المهية انية واجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا الا انها لا يجب في كل وقت هو واجب الوجود مط
يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
اذا اخذ لاحقا المهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع المهية من هذه الجهة
او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات
لا يكون معلولا فيبقى ان يكون واجب الوجود مطلقا محققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك المهية عارضة لواجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق
واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية مهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل مهية لشيء اخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء هف فلا مهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين
للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومح ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا مح ونقول
ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية وتلزمها

نفي المهية عن الواجب غير الانية

لنفسها

لنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجوداً وكل ما يتبع في وجوده وجوداً فان
متبوعه موجود بذاته قبل وجودها اي وجود المهية وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات
هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له و
ذوات المهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود
بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضاً لا
جنس له وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضاً ان معنى
الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوماً لما هو واجب الوجود كان واجب الوجود متقوماً بما ليس بواجب الوجود
وهذا خلف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله ولعلك ان تقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلن تتحاشوا ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود
لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جعلتموه جنساً فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي
جعلناه جنساً بل معنى ذلك انه الشيء ذو المهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم او
نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنساً انه هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شيء يحصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الماهية التي يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل أ مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه أ ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يقع عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه ماهية مثل الانسانية والشجرية فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين في الجنس احدهما دون الآخر انك تقول لشخص انسان انه مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكانا قد بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

فصل كانه تأكيد وتكرار لما سلف

من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد بما هو واجب الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه لما مقصودا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان بلا تخ اما ان يكون هو هذا للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست لا هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الهوية المجردة عن المادة لذاتين

والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او

المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى

وانما يختلفان بشيء عارض المعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين

تيعلق بسبب خارج او حال الزخار ج فيما اذا يختلف فاذن لا يكون له مشارك في معناه

فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة

بوجه من الوجوه لا متفقي الحقايق والانواع ولا مختلفي الحقايق والانواع اما اولى ذلك

فان وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب

الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا الا يخ اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب

الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها

يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها

فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما

الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها بعد ما اشتركت فيه وان كانت

غير موجودة في بعضها وموجودا في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان

له حقيقة وجوب الوجود مع شيء هو الشرط في الانفصال والاخر حقيقة وجوب الوجود مع

عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم

وينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة مع عدم

شرط المتميز به فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد منها بلا نهاية

فان هذا اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني

من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا

في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا اذ ليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب فان كان لكل واحد

منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضى التركيب فى كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون

وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين ويكون ذلك شرطا له فى

ان يتم فان تم فرضنا وجوب الوجود لا اختلاف فيه فى الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه

وقد قام الوجود واجبا مستغنيا فى قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم

دون ذلك فى ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود بمعنى

متحققا فى نفسه ليس ذلك ولا احدهما داخلا فى هويته من حيث هو واجب الوجود

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية

فى حد هيولانيتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون

فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل

واحد منهما كالعلة له فى ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه

بل ايهما اتفق ولكن ذلك فى حال وهذا فى حال وذلك فى حال فان كان الامر على مقتضى

الوجه الاول فكل واحد منهما داخل فى تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فيكون وجوب

الوجود يجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثانى فوجوب الوجود من بعد

ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شىء اخر يوجد به فهذا محال واما فى اللون وفى

الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى فى ذاته هيولى واللون فى انه لون

شىء وفى انه موجود شىء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلى السواد

والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما كل واحد من فصلى

السواد والبياض لا مدخل لهما فى تقرير اللونية لون كذلك يجب ان يكون خاصة كل

واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما فى تقرير وجوب الوجود واما هناك فكانا

لا بد منهما للفصلين فى ان صار اللون موجودا اى صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك

على أنه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقرر الوجود بل هو تقرر
الوجود بل الوجود شرط في تقرير مهية واجب الوجود وهو نفسه نعم لما عدم ان
امتناع بطلانه واما في اللون فالوجود لاحق يلحق مهية هي اللونية ويوجد له المهية التي
هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير مهية
وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن ماله المهية حتى
عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول
والمقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوب
فيكون الخاصة كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى عنه هذا الوجوب
ليس له الوجود كشيء ان يحتاج اليه كالتقويم وجوبا وبالجملة كيف يكون شيء خارج
عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف
يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرر من راس فنقول
بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في انه معنى
الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود
وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية
ما هو كالجنس والحال فيما يقع به الخلاف غير فصلي في جميع هذا الامر ظهر فبين ان وجوب
الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له وإذ هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد
وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية
له ولا كيف له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد
ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما
يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس

هو شيئا كالهيئة وهو شيء لكل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده **فصل**

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء

وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه

لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات

وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره

مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره

بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو

فاضل عن وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه

كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو

عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود

خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل

هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود

والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير

محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته يحتمل

العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس

الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء

وخيراتها وقد بان بان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل

كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق

لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود

وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد

بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها

قوله كل شئ هالك الا وجهه

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى الواجب الوجود تستحق العدم

فلذلك كلها في نفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك

كل شئ هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشئ هو المادة وعلائقها لا وجوده

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شئ صار للشئ به عقل والذي يحتمل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا

هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبرئ

عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا والشئ

مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار له انه مجرد عن كل شئ مجردة لشئ فقط ثبت انه

الشريفة مجرد عن كل شئ مستغن عن كل شئ في ذاته وفي صفاته الثبوتية له والسلبية عنه

وهذا هو الذي يقتضي جلاله الفكر والعقل في معرفته الى تعالى باعتبار له ان له ماهية مجردة لشئ

هو عاقل وباعتبار له ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشئ هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشئ اخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب لك وتبين انه من المحال ان يكون ما يحركه هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق منهم على ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت

ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك

يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا شرط امر آخر وهو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك

عنه بلا شرط امر آخر وهو وكذلك المضافات تعريف تنبيه لها الا ولا تفصل لنسبته و

الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون

القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها

او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان تعقل الاشيا بها او قوة تعقل بها هذه

القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية

بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء

آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية

المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت تلك الماهية

لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها او لا تفارقها فقد

فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في

الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية

مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد

بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان

يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون

تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا

محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره

فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود

فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون

عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو

آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة

وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود

متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل

بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و

تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة

محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية

وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى

لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل

اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من

جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها

الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة

ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا

يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات

وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت

تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادى كل واحد منها نوعه

في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات

ربما وصفا مقصورا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضا كان
للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم
ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم
اذا علمت حركات السمويات كلها تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون
يكون بعينه لكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة
يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين
كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا تعزب
من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل
على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم لحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله
ربما لم يجز ان تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا
نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين
الكسوف الثاني الجزوي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا
تعلمه وقت ما تشك فيها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من
جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور
الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما
واحدا وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو
كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف

الكسوف وعدمه لا يتغير منك امر فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا

لوجوده بصفة كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد

كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت

الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود

لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم

يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي

لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه و

من حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات

الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع

الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا لمزيد فضل زيادة كشف

فتعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو وتعلم من هناك ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وانه

لانه مبدأ كل شيء ويعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا و

ما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل

لزوم التعدية والتأدية فتكون هذه الاشياء مفاتح الغيب التي لا يعلمها احد الا هو فالله

اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم **فصل** في نسبة المعقولات

اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم

والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول

تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة

كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة

من غير ان يتكثر بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى

بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل

شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان
اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير
مأخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بناية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الوجود
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام
خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق
فانه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه
شوق وانزعاج قصدا الى غرض ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا
النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه كثيرة بل اضافات على ترتيب
بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في
المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان كل
مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها
في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشيء على الترتيب الا عند ما

يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها

انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل و

الممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان

فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي

تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة

في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور

ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة

له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون

من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه

اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في

وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من

المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء لها فيكون صدورها

عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير ايتم الامر لانه يحتاج

ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا عقلها

وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل انها انما يكون كانا قلنا

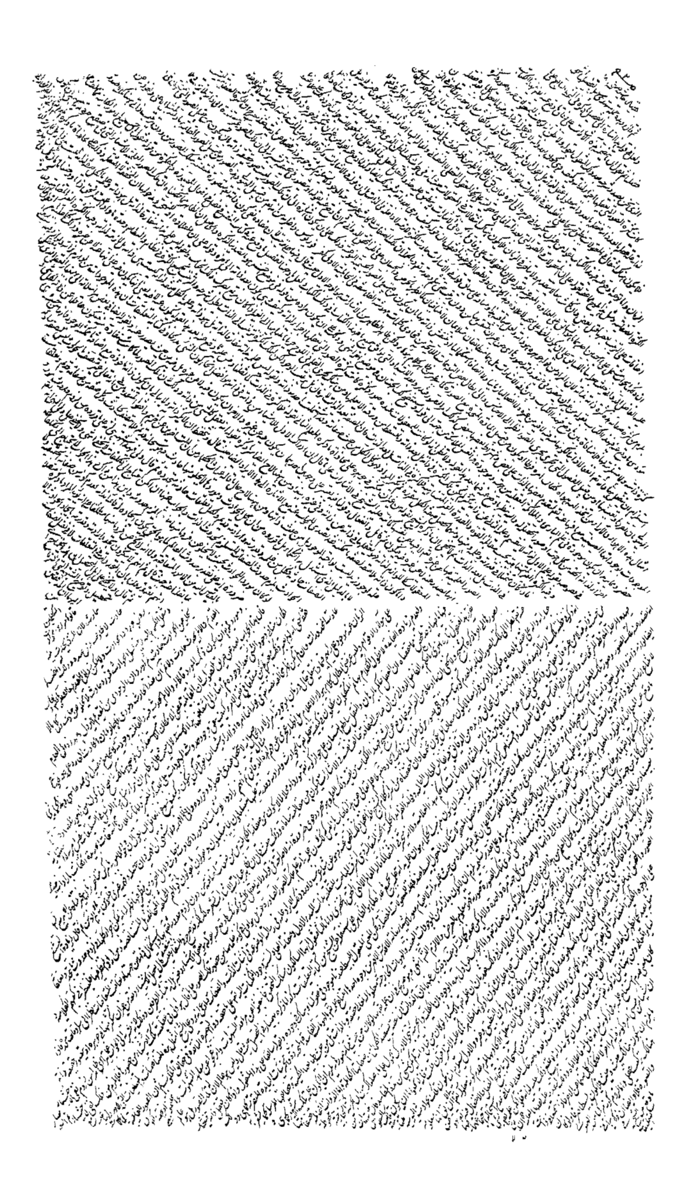
لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء

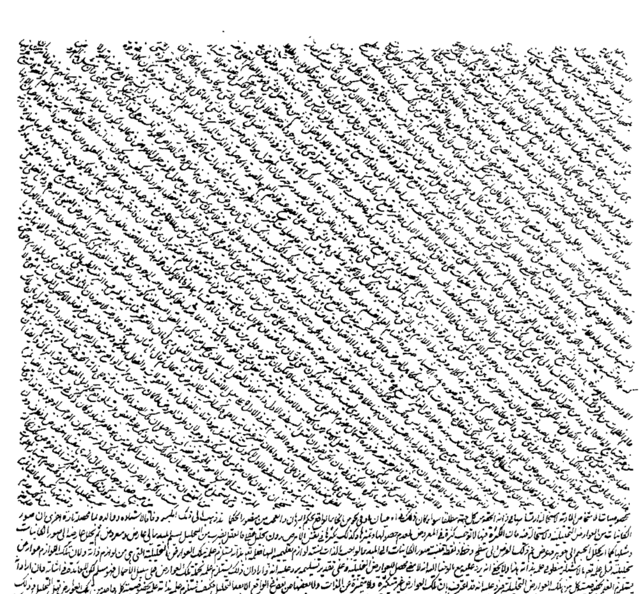
ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية

وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان نجتهد

جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشئ صورة
من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشئ صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول
معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام
الخير الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض
كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه وهو خير غير مناف و
هو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشئ مراد لكن ليس
مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة
هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذه ايضا
بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله
وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى تتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس
وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صور هي بالفعل مبادي لما هي
صورة له لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي
في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة
المحركة فتحرك العصب والاعضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة





الكائنات من العوارض التحليلية ولاستحالة عنه فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وكذلك بكثرة في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل بضرب من التحليل يسلم المبدأ تعالى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات

وتسليمها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض الى سطح وخط ونقطة فتنتسب صور الكائنات الى المبدأ تعالى بحسب الذات نسبة لوازم بعلمه بها فعلم [illegible] بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض

تحليلية قبل علمه تعالى [illegible] منطوية في علمه بذاته بهذا ولا يخفى انه يرد عليه مع الوجه المذكور انه لا منع تحصل العوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فائدة في اثباته فان اراد انه

يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك

حيث انه يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو يستلزم تميز المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات سائر الموجودات من دون التوسل الى ذلك الاثبات

بل الحق انه تعالى كذلك [illegible] من طبقات البيان انه نفى علمه تعالى بهذا المعنى اذ ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته عالما بجميع الاشياء فهو حق و[illegible] وقع عن الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان عينية الصفات راجعة الى نفي اضدادها

وذلك فيه تعالى من الامور النسبية على قياس علمنا فما قيل من ان العلم نسبة او ذات نسبة فاذا لم يكن زائدة على ذاته تعالى يرجع ذلك الى نفيه مطلقا لان تحقق الامور النسبية تحقق اطرافها وهو مستلزم لابطال القاعدة السابقة و[illegible] المثل الاعلى [illegible] ان ظاهر

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند

المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محرك المحرك فواجب الوجود

ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذى له

بعينه هو الارادة التى له وكذلك قد تبين ان القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا

هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شئ وهذه الارادة

على الصورة التى حققناها التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود لا تكون غير نفس الفيض

وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم الصفات

الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس

ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتى تخالط السلب انه لو قال قائل للاول ولم

يحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع واذا قال له الواحد

لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك

واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد فى نفسه مسلوب عنه جواز

مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود

الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه

على النحو الذى ذكر واذا قال له حى لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقلى ماخوذا عن

الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثانى اذ الحى هو المدرك الفعال واذا قال له مريد لم يعن

الا كون واجب الوجود مع عقليته اى سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا

مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة

سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة

ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذه اضافة فاذا عقلت

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه
ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد
من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل
شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود
الواجب وكل جمال وملائمة وخير ومدرك فهو محبوب ومعشوق ومبدأ ذلك كله ادراك اما
الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد
تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب
الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال
وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته اعظم عاشق
ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم
فالحسية احساس الملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك
لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا
لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك
العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي
الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس
فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملائما ولا
نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض
كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن
فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق
البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا
للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

فصل في ان الواجب تعالى اعظم عاشق واعظم معشوق

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة

كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ

ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل

ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه

فصل في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل

مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف

والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من الوجوه لانه غير

منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته

مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك

البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له

شئ ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي

ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة

هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود

قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة

ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما انه مبدع دائم الوجود وقد

بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان

يستانف له حالة لم يكن معه وقد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت او

جبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك لما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول

انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه

الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان

الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون

الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا

يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث

لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما

القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه

ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت وموجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه

في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى

الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث غير متناهية ووجب معا وهذا مما

عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا القرب

من علة او لها او بعد فبقي ان الكون ينتهي الى قرب عال او بعد ها وذلك بالحركة فاذن

قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين

والا رجع الكلام الى الواسطة في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت تلك

الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون في انات متلاقية متماسة

فاستحال ذلك بل يجب ان يكون وحد قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب

فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الى حركة اخرى وان اخرنا ان ادت الى حركة

اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه

المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان

لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا

ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة

فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث

لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

وقصدا من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او حصول وقت او نوق العمل دون وقت
او حصول تهيئ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلية
والقابلية موجودتين في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة واتصال لها فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان تحدث ما لم يتقدمه وجود القابل فهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدأ
الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوثها الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند
حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عنه بنفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثانی کما یقولون فی الارادة والمراد
والعقل الصریح الذی لم یکذب یشهد ان الذات الواحدة اذا کانت من جمیع جهاتها کما کا
وکان لا یوجد عنها فیما قبل شیء وهی الان کذلک فالان ایضا لا یوجد عنها شیء فاذا صار
الآن یوجد عنها شیء فقد حدث فی الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمکن او
شیء مما یشبه هذا لم یکن ومن انکر هذا فقد فارق مقتضی عقله لسانا ویعود الیه ضمیرا
فان الممکن ان یوجد وان لا یوجد لا یخرج الی الفعل ولا یترجح له ان یوجد الا بسبب و
اذا کانت هذه الذات التی للعلة کما کانت ولا ترجح ولا یجب عنها هذا الترجیح ولا داعی ولا
مصلحة ولا غیر ذلک فلا بد من حادث موجب للترجیح فی هذه الذات ان کانت هی العلة
الفاعلیة والا کانت نسبتها الی ذلک الممکن علی ما کان قبل ولا یحدث لها نسبة اخری
فیکون الامر بحاله ویکون الامکان امکانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان یحدث لذاته وفی ذاته فانها ان کانت خارجة عن ذاته کان الکلام ثابتا
ولم یکن هی النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود کل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم یکن اجمع کانها جملة واحدة وفی حال ما لم یوجد شیء والا فقد اخرج شیء
من الجملة ونظر فی حال ما بعده وانه کان مبدأ النسبة مباینا له فلیست هی النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول یکون علی هذا القول فی ذاته لکن کیف یمکن ان یحدث فی ذاته شیء و
عمن یحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فیری ان ذلک بغیر الحادث عنه فیکون لیست النسبة
المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممکن الاول الی الفعل وهی عن واجب وجود آخر
وقد قیل ان واجب الوجود واحد وعلی انه ان کان عن آخر فهو العلة الاولی والکلام فیه
ثابت ثم کیف یجوز ان یتمیز فی العدم وقت ترک ووقت شروع وبماذا یخالف الوقت الوقت
وایضا اذا کان الحادث لا یحدث الا بحدوث حال فی المبدأ فلا یخلو اما ان یکون حدوث ما یحدث
عن الاول بطبع او بعرض فیه غیر الارادة او بالارادة اذ لیس بقسری ولا اتفاقی فان کان بالطبع

فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلنترك انها حدثت في

او ما بينه بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد

نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل فتراه استصلح الآن او حدث وقتا او قدر عليه

الآن وفي لا معنى فيما يقوله القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل

هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي

هو للشيء بسكونه ولا كونه عنده سواء فليس بغرض والذي هو للشيء بحيث يكون بينه واولى فهو

نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بماذا سبق افعاله الحادثة

ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك

بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم

والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده

ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا يعقبه قوله

ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان

قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها

ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو

حادث معه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق قد

كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه

قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجود وحده فان ذاته

حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود

ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى

معقول له دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن فهم هو ماضيه السبق

بل قد يصح ان يفهم منه التاخر فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

ان يرى لذلك كان بل التباين بينهم بالسبق بشرط ثالث هو وجود الذات شيء وعدم الذات شيء فهو
كان شيء موجود غير المعنيين وقد نضع هذا المعنى الخالق ممتد الاعيان بلا بداية وخونه ان
يخلق قبل ان خلق تو هم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا
هو الذي يسمى الزمان اذ تقديره ليس بتقدير ذي وضع ثابت على سبيل التجدد ثم انا
قد بينا في الطبيعيات ان ما يقدر عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحقق علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو
اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يتقدر بها اوقات
وازمنة تنتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن للخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتداءها وهذا القسم الثاني يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة و
القسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون انما كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكونا ابتداء خلقين متساوي الحركة والبطوء
في السرعة ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الآخر وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متأخرا عنه يتقدر في حال العدم امكان
خلق شيء بصفته ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بداية لها في الزمان
وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هي الحركات السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى

فصل ٢ في ان المحرك القريب للسماويات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية
للجسم على الاطلاق وللجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع فهي مفارقة بالطبع لحالة
والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن
حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم فكما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا او
اما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحالة الغير الطبيعية والتقدير في البعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال
ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركها

محركها الا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة
محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى
طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد
بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعته وقد بان انه ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا
يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في
الفصول المتقدمة وقد وضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب
فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان
يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد
فيها فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم فلعدم قرب وبعد من النهاية
ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت و
اما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها
ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود وان كان قد
يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت
العلة علة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تجددا طبيعيا لزم المحال
الذي قدمناه وان كان ارادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بينت الذي
نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان
يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

فصل في اثبات النفس المنطبعة للفلك

معقولاً اذ لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصصاً

بعوارض عقلاً بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية

ويريدها ثم يعقل انتقالاً من حد الى حد باخذ تلك الحركات ووجودها بنوع معقول على

ما اوضحناه وعلى ما من شانها ان يخبر به عنها من ان تحرك من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا

فتعين مبدءاً كلياً الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي حتى يفنى الدائرة فلا يبعد

ان يتوهم ان تجدد الحركة تبع تجدد هذا المعقول لعقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم

امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الارادة الكلية وان

كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة

مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من ههنا بعينه الى هناك

بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك الى حد

ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادات العقلية

المتنقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا

ينسب فنسبته الى مبدا ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ولم يترجح

وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يتميز عن مقابله فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال

ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون

ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان آ و ب

و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية يجب تعين آ دون ب و ب دون ج

الا ان يصير نفسانية جزوية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدوداً كلية

فقط لم يمكن ان توجه الحركة من آ الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الى آ اولى

بان تتعين من ب و ج من تلك الارادة ما كانت عقلية ولا البتة من الجمل تلك الحدود

من تنبه الى ح عن ح ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور تخيليان

في امر منفق ولا استنادا فيه الى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذه الانتقالات الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي

متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهي كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا يتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينا جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فيتحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين فهذا يجب ان يحرك كما

يحرك محرك بتوسط محرك اخر وذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق في الغاية
الغرض الذي اليه نحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق
بل نقول ان كل محرك لحركة غير قسرية فهي اللامر ما ولشوق لامر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق
للطبيعة لامر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة
لامر ارادي اما ارادة لطلب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب
اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير
المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر
الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ
او ينتقم من محيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان
اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة
للخير الحقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خير ليس
جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات جوهر
المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كمالا كما من شأننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة
او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل
عسى ان يهيئ الاخس للافضل الته وما دته حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما
نحن فان المدح الذي نطلبه نرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي
نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة
من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان
الحرارة المعتدلة تسبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

في الوجد ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون

الخير المطلق الحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال ومن خير هذا شانه فانما يطلب

العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته في كماله فيصير مثله

في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على اكمل

ما يكون لجوهر الشيء من احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له

في اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر

تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحركه عن قوة غير

متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول ينبسخ عليه من

نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول

الذي ينسخ عليه من نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى

اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفيته وكميته الا في وضعه واينه اولا وفيما

يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون

على وضع او اين اخر له في خيره فانه ليس لشيء من اجزاء مداره للفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا

للمراد لجزئيه من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر

الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل

كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و

التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه

بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل

منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال

بالفعل اينا لم يتعجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع

التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ماله من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك

ذلك من الاحوال والمقادير الغايبة عنه ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود
هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه
من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك
بالمقصود الاول كلا او نقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر
عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن
بالشخص فيكون بالتعاقب في الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الا مثال الوجود
وبقيت دائما بالقوة والحركة ينبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة
اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على
سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول وينبع تلك التصورات الجزوية الحركات
المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بكاله لا يمكن استكماله يمكن في هذا الباب ان يكون
الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد يوجد
لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت فيد تخيلها وتحكيها مثل ان
الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث
يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي
سبيله واقرب ما يكون منه للحركة الفلكية كاينة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه
الحركة مبدءها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة
الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر
فينبعث منها تاثير يحرك الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض بانه

قدماء تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات كرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك فيجب الذي للاخرى ومشوق غير الذي للاخر والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

فصل في كيفية صدور الافعال

من المبادي العالية لنعلم في ذلك ما يجب ان نعلم من الحركات المفارقة المعقولة وانها بذاتها المتشوقة ولتحقيق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول افاضل المتقدمين اذ يقولون ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فيختلف بما يكون كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه قصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية تخصها والحركة كانت لا نيل

فی الوجود وینفع غیرهما ولم یکن احدهما اسهل علیه من الاخر او اعم فاختار الانفع فان

کانت العلة المانعة عن القول بان حصر حرکتها النفع الغیر استحالة قصدها فعلا لاجل

الغیر من المعلولات فهذه العلة موجودة فی نفس قصد اختیار الجهة وان یمنع هذه

العلة قصد اختیار الجهة لم یمنع قصد الحرکة وکذلک الحال فی قصد السرعة والبطوء هذه

الحالة ولیس ذلک علی ترتیب القوة والضعف فی الاقبال بسبب ترتیب بعضها علی بعض

هذا هو الطریق المعتمد فی دفع الشبهة الاولی

فی العلو والسفل حتی ینسب الیه بل ذلک مختلف فنقول بالجملة لا یجوز ان یکون شیء

منها لاجل الکائنات لا قصد حرکة ولا قصد جهة من حرکة ولا قصد تقدیر سرعة وبطوء بل ولا

من

قصد فعل البتة لاجلها وذلک لان کل قصد فیکون من اجل المقصود ویکون انقص وجودا

من المقصود لان کل ما هو لاجل شیء اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حیث هو والاخر علی ما هما

علیه بل به یتم للاخر النحو الاخر من الوجود الداعی الی القصد ولا یجوز ان یستفاد الوجود

الاکمل من الشیء الاخس فلا یکون البتة الی معلول قصد صادق غیر مظنون والا کان

القصد معطیا ومفید الوجود ما هو اکمل وجودا منه وانما یقصد بالواجب شیء یکون

القصد مهیئا له ومفید وجوده شیء اخر مثل الطبیب للصحة فالطبیب لا یعطی الصحة بل

مهیئ لها المادة والالة وانما یفید الصحة مبدأ اجل من الطبیب وهو الذی یعطی المادة جمیع

قوله وهذا منه اشرف واجل من ان یتعلق بالمادة سیدا حمد

صورها وذاته اشرف من المادة وربما کان القاصد مخطئا فی قصده اذا قصد ما لیس

اشرف من القصد فلا یکون القصد لاجله فی الطبع بل بالخطأ ولان هذا البیان یحتاج

الی تطویل وتحقیق وفیه شکوک لا ینحل الا بالکلام المشبع فلنعدل الان الی الطریق

الاوضح فنقول ان کل قصد فله مقصود والعقلی منه هو الذی یکون وجود المقصود

عن القاصد اولی بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشیء الذی هو اولی بالشیء

هذر بالذال المعجمة یعنی الهذیان لا بالمهملة

فانه یفید کمالا اما ان کان بالحقیقة تحقیقیا وان کان بالظن ظنیا مثل استحقاق

المدح وظهور القدرة وبقاء الذکر فهذه وما اشبهها کمالات ظنیة او الربح والسلامة

او رضاء الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده

فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما القاصد ولو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال

والعبث ايضا شيء ان يكون كك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من ساير ما

بين لك مما علمته وساير ما تبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة

يفيد العلة كمالا ما لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول فاد علته كمالا مواضع دنية

او محرفة ومثلك ممن احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال

قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل

قصد وطلب كون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد للشيء فهو

طلب لمعدوم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود

لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا تخ اما ان يكون صحيحة موجودة

دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا

القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال ساير لوازم

الخيرية التي تلزمها بذاتها الا عن قصد هو وقصد هذا الحال واما ان يكون بهذا القصد

يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقولهما الا معلولا وان قال

قايل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعلقة وحتى يكون بحيث يتبعها

خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه بها في ان لا يقصد

شيئا بل ان ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة

كمال بالقصد فينافي التشبه اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا القصد

الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد

الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير

مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشئ

الشيء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات

الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول هو الخير الذي ينظر به الى الفوق

واما النظر الى الاسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبهها

بالاول التشبه في الاستبقاء لجاز في نفس اختيار الحركة وكانت الحركة لاجل ما تحتها ويفيض

عنها وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من

حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل

انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق

اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول بكمال فان قال قائل انه كما قد يجوز

ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك لساير افاعيلها

فالجواب ان الحركة ليست يستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي

اشرنا اليه وهي بالحقيقة استبقاء نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن

استبقاء التشخص له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه

الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها الا انها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و

بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور

المشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية

بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر من بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف

ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان

الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب التي توسطها فقد

اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و

انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى به وتعلم بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد الصحة هي صحة بجوهرها وذاتها الا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكن وليس في تلك واذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المتشوق اليها قد تختلف هي بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحالة فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن يبقى علينا شئ وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدماء من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها فان اوجب القصور عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل توجب ان يكون هذا الى جهة وذلك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا تعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا او دخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن
جهتها وقد قلنا انه مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة يوجب نمطا
بعينه فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب في اختلاف العرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الاختلاف
الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول الجسم من
السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن يخالفه الا واسرع منه في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه
ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجساما ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون
لكل واحد منها شوق وتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه فيختلف الحركات واحوالها اختلافا
الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى
متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدء الذي يخصه القريب منه مبدء تشوقه الى التحرك فيكون لكل
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله
فهو يتشبه به وبالجملة لابد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة الجسمانية

اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة

الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ

الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ فى حركات كل كوكب فيها

قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات

وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة

الجرم الاقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى

ينتهى الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل

الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت

هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها

وآخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

فصل فى ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد

وانه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها

عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ولا الذى فيه او به

يكون ولا الذى له حتى يكون لاجل شئ فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على

سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شئ

غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه اظهر شئ ويخصص مما بينا امتناع

ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدى الى تكثر فانه يكون فيه شئ بحسبه يقصد وهو

معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة

يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض

يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ
اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع
او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك

من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما

بل يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه

لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ النظام الخير في

الوجود فهو عاقل النظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة

الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على

ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن

وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده

هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة و

ارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما طال منا بيانه

فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع

وجوده لا لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل

وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ

صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض

قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام

الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي

في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا

الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما

شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وثانت الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا

من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فبين ان اول الموجودات

عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته واحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا

من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة

لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم

الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول

صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء

التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تاليه في رتبة المعلولات وان يكون

وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم

فوامها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشيا

على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم

فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول

لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة

توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخر

موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل

شيء يفعل من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية

غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى

الفعل ويكملها فان المادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان

الوجود وجودها من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في

شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق

بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

الصورة

الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل

وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فتبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً ولأن لا يكون

ولئلا يكون مادة أظهر فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً وأنت تعلم

أن هيهنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس

له وجود مفارق ولكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً إذ علمت أن كل جسم

ممكن الوجود في حيز نفسه وأنه يجب بغيره وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول بغير

واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت أنه لا يجوز أن يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية

فيها فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد فبالحري أن يكون

عن المبدعات الأول بسبب اثنينية يجب أن يكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ولا يمكن في

العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب

الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل ذاته ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة

معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول

عقله للأول وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له لذاته لا بسبب الأول بل

له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده

عن الأول ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية

ليست في أول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد

ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً ثم يلزم

عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب إذن

أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأول

ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد عنها إلا وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم ثم لا

سبباً لوجود شيء آخر مفارق

إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول بسبب المعاني التي فيها من الكثرة فقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك

كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون لنفس الافلاك يصدر عنها افعال فى

اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها صنفين

اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها

يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اى شئ اتفق بل

ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها و

اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم

بسبب ان فعالها بذلك وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت

نفس كل شئ لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية لا تطبع

باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون

الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذى نحن فى ذكره واذا لم

يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم فى المرتبة والكمال فان

وضع لكل فلك شئ يصدر عنه فى فلكه شئ واثر من غير ان يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم

وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذى

نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير

المشارك اياه والصاير صورة خاصة به والكاين عن الجهة التى حدثنا عنها حين اثبتنا

هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادى غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل

فلك يختص بمبدء منها والجميع يشترك فى مبدء واحد وهو الاشبه فيه ان ههنا عقولا

بسيطة مفارقة يحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل يبقى وقد تبين ذلك فى

العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فهي اذن معلولات الاول علة بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينهما
دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه
الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هنالك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ
واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السموات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى
تتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب ان يكون في القابل ثم فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو
انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون
الاسطقسات عن العلل الاوائل** فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض

محض وحده سببا لوجودها وبهذا يجب ان تتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وفرغنا تقريرها

ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما

يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب

ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيئة المادة

للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة

من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا

الواحد عنها الا بارتباط واحد يرد بها الى امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل آخرها

الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل

على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم

تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا

بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء تاثير من التاثيرات السماوية

بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان له

في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد

لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون بل يحتاج الى ان يكون

هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد

امر ما يصير مناسبته لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد

مرجحا لوجود ما هو الاولى به من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى

لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا ان يختلف به المؤثرات فيه وذلك

الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبه مادة دون

مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس ذلك الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد

الكامل الا مناسبة كان لها لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فلم يحتمل

فهي اذن معلولات الاولى بتوسط علة ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها

دونها في المرتبة فلا يكون عنها كلا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا

اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات

ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن

وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي

الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق

فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا

مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة

اخرى موجودة وكذا عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول يكونه مع كون الاسطقسات

القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سبب التكثر وفعل مبدأ

واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى

تتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن

العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل

عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد

لتكثر الاسباب فههنا ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو

انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه

وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة

لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**

الاسطقسات عن العلل الاوائل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم

بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان

يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض وحده سببا لوجودها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وفرغ عن تقريرها
ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما
يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والاتفاق لا يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا لتهيئ المادة
للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما تقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا
الواحد عنها الا بارتباط واحد يردها الى امر واحد فيجب اذن يكون العقول المفارقة آخرها
الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل
على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم
تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا
بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اختص بهذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان بذلك
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد
لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون لا يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة مما انما المعد هو الذي يحدث عنه في المستعد
امرا يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد
مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوايل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
لتشابهت نسبتها الى الضدين وفيما يرجح احدهما اللهم الا ان يختلف المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبه مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخنه فلحرمه

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة وشديدة المناسبة للصورة
النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها
عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه
المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي
الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل كان المتفق فيه من الحركة
المستديرة هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكل ما ههنا
يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة
كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة او كما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي
او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا وكل ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة يمد التغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين وللاجسام
السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم ولا
نفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه العناية يعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام
كالكمال والصورة حادثة عن النفس الناشية في الفلك او بعوضها وقال قوم من المنسوبين
الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم مكانه
للتسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلي النار منه يكون حارا او لكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة
التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هوا برد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر فهذا هو ما قد قالوا وليس مما يمكن
ان يصحح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون
اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اثنين
اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط
فاذا استعدت لها الصورة من واهب الصور او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون
هناك سبب يوجب تقسيما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف
ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا
نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود مجرد الصورة الجسمية ما لم تقترن
بها صورة اخرى وليست صورة المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يتبع في وجودها
صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يتحرك تبعا بعينه تلك الحركة
المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الا ان الحار يستحفظ حيث الحركة و
البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى
المركز فعرض له البرودة ولبعضها ان يجاور الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم
اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر
كانية وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق
كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق
وسطح الى اسفل لا محالة لانه قد استحال تحركهما او ان الحركة اوجب لبعضه وضعا ما فالانسب عندي
ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريب الامر عند بعض

من كابده من العاميين نجوم عليه القول من يأخذ عنه ان كان في ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شئ ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم و اجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر يتاذى بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شئ آخر وربما كان مواصلا يدرك كعدم السلامة لمن تالم بتفقد اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشئ واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

فى ان الشر يقال على معان

فقط

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا

فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس

له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها

جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء

من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه

ولا خبر عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر

العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق

ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها

ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها

بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة مانع استعدادها الخاص

للكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي يتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من

الاسباب الطارئة ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل

والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل

حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطاري من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل

ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال

جبال شاهقة يمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات

المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر

انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت

ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر

الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر

واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية
ولا مقتضى له من طباع الممكن فهو نادر وهذا القسم غير نحو تبيينه ونحو الذي استثنى هذا
وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلاح في ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و
اشتاق اليه واستعد له ذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبعث الشيء اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تلي الكمالات
الاولى فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير
فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث تتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه
الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في
مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا توجب ان يترك الخير
الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة
وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار
بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا يجوز ان
يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا

ان يوجد للمدبر الاول خير محض مبرا عن الشر فنقول هذا لم يكن جائزا فى مثل هذا النمط

من الوجود وان كان جائزا فى الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا

الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد فى الامور العقلية والنفسية والسماوية

وبقى هذا النمط فى الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذى اذا

لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو

فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التى هى قبل هذه الاسباب

التى تؤدى الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم

خلل فى نظام الخير الكلى بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه

الامكان فى الوجود من اصناف الموجودات المختلفة فى احوالها فكان الوجود المبرا

من الشر قد حصل وبقى نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل فلا كونه اعظم شرا

من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذى هو اصوب و

على النمط الذى قيل بل نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة

ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال شر

لنقصان كل شئ عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و

ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذى

فى الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او

بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب فى السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هى شرور

بسبب صدور هذه عنها وهى مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا

مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر

بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله فى تلك المادة التى هو

اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهى الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع
في الجبلة فليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه المادية وكان مستحيلا ان للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة
ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لا افعال
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه
الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرق او
متسخن وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين يستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصد عن النيران الافات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان تترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريدت

الجزان

الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورية فلم يعبأ به فالخير
مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها من الانسان كثرة
الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرا او ناقصا واما امور يغلب فيه الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال لم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
خلق بحيث لا يلزم شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل
للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في
الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل و
المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر اخر في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذا لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قايل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل في المعاد

بالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اي حال ستصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية

بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى
هى مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتأدى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا
اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة
فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله اوصل اليه واحصل
والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا فاللذة التى له
هى ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم
انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل وما لم يشعر به لم
يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن
نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا فى الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة
فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و
الغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصية البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية
امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة
ولذيذة كلا بل اى نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشا

ولم نعرف ذلك الا بالاستدلال بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في

عمره تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر

الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده

عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوته للطعوم الردية الكريهة بالذات

وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا

يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد

ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها فتأذت به

مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحالة

العارضة له ولذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء

له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته

للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار

وتبريد الزمهرير الا ان الحس مئوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ

بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان نصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول

ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و

النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكة الى الجواهر

الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية

بهيأتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا

موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق

المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و

اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها

ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر
ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف فان النفس الناطقة اكثر عدد مدرك
واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض وله
الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف تقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا
في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما
قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما
تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذاك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق
روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت
تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت
بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة و
تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال
عقلية بعضها ولحفظ بعضها وتؤثر بعضها واضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية وتصبر لها
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات
الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا

عن البدن وكانت النفس منتبهة في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قد قلنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي الامراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها حينئذ من الالم لفقده كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديلها وتبريد الزمهرير للمزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما
سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور
به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي
لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة
وهي اجل من كل لذة واشرف وهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى
كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب
العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع

رأياً وليس هذا الرأي للنفس رأياً أولياً بل رأياً مكتسباً فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم

النفس هذا الشوق واذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ بعد الانفصال التام وقعت في

هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد

فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون

متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالاً لما اكتسبوا

من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات

حتى يجاوز به الحد الذي في مثله يقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة

فليس يمكنني ان انص عليه نصاً الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي

المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان

ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا يتناهى ويتقرر

عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى

اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة

للكل اي وجود يخصها واية وحدة يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من

الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة

استعداداً وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع

ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه

جملة ونقول ايضاً ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم

لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس

افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين

الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة

كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً اما للقوى الحيوانية فبان يحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء واللاانفعال كما ان
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى
جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك تزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل
[illegible] الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية ايضا
محجوبة بها من ذاتيته وشغلها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك
غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى في نوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوة لديها لا مقتضاه ا معذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الالة التي يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية
فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب
قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل ولا التي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثاني
تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد انما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله
وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض وسبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وتنزع عن النظر الى ما خلفها والى الملكات التي كانت لها كل النزوع ولو كان بقي
فيها من ذلك اثر اعتقادي وخلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان
تمحي

المقالة العاشرة فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل في الالهامات

والمنامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي
النبوة وفي حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه دون
مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التي
تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملئكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدي
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم
النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي
تكون فضائل عملية وافضل الناس هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي
في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملائكته
وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح
الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير
ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من
الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة [illegible] تلك المبادي و
الامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة
والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية و

الثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها

آثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه الامور

الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب الاشكال

الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات فيما بينها واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثاني

فيه شركة مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك

ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزوية على سبيل ادراك غير عقلي

محض وان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق

اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب ما يتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعية

او ارادية موجبة ليست ارادية جزافية غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية اما

قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليهما ينتهي التحليل في القسريات ثم ان الارادات كلها

كاينة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهبت الى غير

النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث

علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة

واما الطبيعة فان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى

امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قيل وان لازدحام هذه العلل وبصادمها ومرتبها

واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وهيئة انجرارها

الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة

بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر

او المتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير

منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بينا ان التصورات التى لتلك العلل مبادٍ لوجودات تلك الصور هيهنا اذا كانت ممكنة ولم تكن

هنالك اسباب سماوية تمنع ثم تحدث من تلك التصورات امّا هو اقدم وممّا هو فى احد القسمين

من القسمة المذكورة ان الشئ اذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا

عن سبب ارضى ولا عن سبب طبيعى فى السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور فى الامور السماوية

وليس بهذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير مبادى وجود ذلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول

عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان

اذ كان لا مانع فيه الاعدام علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة

الطبيعية الارضية فمثلا ان يكون ذلك الشئ هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية

ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هى فى ابدان

الناس عن سبب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثانى فان يكون

ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضده ما اوجب

المبرد فى ذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب المسبب المبرد فينا فيكون الحر

فيكون اصناف هذا القسم حالات لا امور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعى دعاءه

او اختلاطا من ذلك يؤدى منها واحد او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء

هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس يتبع التصورات

السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدى

كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات

والقرابين وخصوصا فى الامر الاستسقاء وفى امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات

على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان فى ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك

يكون بظهور آيات وآيات هى بوجه وبوجه ما وهذه الحال معقولة عند المبادى فيجب ان يكون

لها وجود فان لم يوجد لها هناك شر وسبب لا نذكره وسبب اخر بعيدا وقد دل التا الوجود اولى من

هذا او وجود تلك او وجود هذا معا من الحق واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت انا فيه مؤدية

الى المصالح فقد وجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد علمته وتحققته فتامل حال منافع الاعضا

في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبدأه

لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها

متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور و

يفزع اليه ويقول فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله و

اسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك

وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر

ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك

حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة

والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن

وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة

متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية

تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث

عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله تعالى

والقضاء هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات

من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن

امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية

جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته

ليست تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية

او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا و نفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده وذلك لما لا يكفي ان يعلم انه وجد ولم يوجد وذلك لانه لا يكفينا ان نعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان نعلم انها سخنت ما لم نعلم انها حصلت ولاي طريق من الحسنات يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك لو امكنه ان يجعلنا و نفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما يتم بمخالطات بين الامور السماوية التي ليتسامح لنا انا حصلناها بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فالمحيط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول

الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون هذا مثلا ينقل لذلك وذلك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فانه متخيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا يتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التى تكون له ولابد فى المعاملة من سنة وعدل ولابد للسنة والعدل من سان و
معدل ولابد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولابد من ان
يكون هذا انسانا ولايجوز ان يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع
التى لا ضرورة فيها فى البقاء بل اكثر ما لها انها ينفع فى البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى يقتضى تلك المنافع ولا
يقتضى هذه التى هى اسها ولا ان يكون المبدء الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه فى نظام الخير الممكن وجوده الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبنى على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد
نبى وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التى اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس فى امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه فيكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقى حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغى له ان يشغلهم بشئ من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه فى مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذى يشذ
وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصور واحقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التى تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص في تعرض شئ من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التى هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقى اليهم مع هذا هذا القدر اعنى انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شئ لا عين راته ولا اذن سمعته وان هنالك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات يستدعى المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمى

فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التى تقبل كمال مثله يقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبى قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى النبى فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذى يفوته مطل مقاربا للمنقضى منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يقرب

يقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضى الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الامر
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى فى تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى ويعين افعال مما لا بد منها للناس وانها فى ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين فى هذا الباب معونة شديدة والموضع الذى منفعته فى هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكره فى المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متولية انه مخاطب لله تعالى ومناج له وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلى من الاحوال التى يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانسانى من الطهارة والتنظيف
وان يسن فى الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذة نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له فى كل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة فى رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد فى انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا فى
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
فى المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقى واثبتنا ان السعادة فى الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس بتبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة للاسباب للسعادة وهذه التزكية تحصل باخلاق
والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها للمعدن
الذى لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا فى اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
[illegible] اخلد اليه اقام به وسكن ومنه قوله سبحانه ولكنه اخلد الى الارض واخلد
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القائل
[illegible] الملان
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى
جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
زكا الرجل زكوا اذا نعم وكان فى خصب [illegible]
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبى من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب فى الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبى فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة
فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذى يدبر احوال الناس على ما ينتظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل فى عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية فى ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا مترتب تحته رؤسا يلونه يترتب
تحتهم رؤسا يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة
لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من رأى قتل المايوس من صلاح منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا يرى على صاحب جنايته بل يجب ان يرى بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه
ولا يحرسونه ويكون ما يرى من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك في جنايات يقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التي يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار فان
القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فايدة
يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدودة في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواط الذي يدعوا الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعوا اليه ويحرص عليه فان به

بقاء الانواع التي بقاؤها دليل جود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة في النسب فيقع بسببه خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لابد منه

في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول

من هذه الثلثة للموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك

اعني خفاء المناكحات ايضا في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم

والى تجدد احتياج كل انسان الى التزاوج وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالف والالف لا يحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبايع ما لا يؤلف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر

والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما اد

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين

اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك

شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبته للجهة من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه

من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك الصلح وجه اخر من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا

الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل

الشارعين انها لا تحل للمبعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض

فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان

بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون

هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب

المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا الى نفسها

وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفرد عارا عظيما وهي

من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا انما حسدا والحسد غير ملتفت

اليه فانه طاعة للشيطان فبالحرى ان تيسر به في بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغي ان

لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان تيسر لها ان تكفى من جهة الرجل

فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا

تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز

عدد لا يفي بارضاء ما وراءه ويعولة فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني

بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و

الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد

ان يتولى كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فيما يخصها واما الوالد فبالنفقة

وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فانهما سببا وجوده

ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها **فصل**

في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات

ثم يجب أن يفرض السناط طاعة من يخلفه وأنه لا يكون الاستخلاف إلا من جهته أو بإجماع من أهل

السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل

العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير

وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور

عند الجميع ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل أو أجمعوا على غير

من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص أصوب فإن

ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعى

خلافة بفضل قوة أو مال فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله فإن قدروا ولم يفعلوا فقد

عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصح على رأس الملأ ذلك منه

ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي أعظم من إتلاف هذا المتغلب فإن صحح

الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها وأنه ممنو بنقص وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي

فالأولى أن يطابقه أهل المدينة والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة فمن كان متوسطا

في الباقي ومتقدما في هذين بعد أن لا يكون غريبا في البواقي وصائرا إلى أضدادها فهو أولى

ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما

ويعاضده ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب أن

يفرض في العبادات أمور لا يتم إلا بالخليفة تنويها به وجذبا إلى تعظيمه وتلك الأمور هي الأمور

الجامعة مثل الأعياد فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك

بالجماعة وإلى استعمال عدد الشجاعة وإلى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات

استجابة الدعوات ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا وكذلك يجب أن يكون في المعاملات

معاملات يشترط فيها الإمام وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات

والمشاركات الكلية ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا يمنع

ووقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفا
والاستيفاء كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية
اموالهم وانفسهم من غير ان يعزم متبرع فيما يلحق بتبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم وافناءهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يلج موالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لابد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل
المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة
صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فربما اوجب توكيدها (واذا اوجب التزامها) ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان
اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت
السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون
للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فح يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها
الله تعالى فان اهلكوا فهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا الاشخاصهم وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم ان دويت مسالمتهم على فداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود
ومزاجر يمنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكو-

اكثر ذلك فى الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة
ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه فيجب ان
يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة فى العبادات والمزاوجات والزواجر
معتدلة لا تشديد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا فى المعاملات
الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير
ذلك فينبغى ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية
فان فى فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير
ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا فى الاخلاق
والعادات سننا يدعو الى العدالة التى هى الوسط والوسط تطلب فى الاخلاق والعادات
بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة
الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة
والرذائل الافراطية يجتنب لضررها فى المصالح الانسانية والتفريطية لضررها فى المدينة
والحكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها
التوسط البتة بل الحكمة العملية التى فى الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغل عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه
وعمره وآلة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولان الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية
فالفضائل ثلثة هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس و

الواجبه وغير ذلك من اللذات الحسيه والوهميه والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والانفه والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية

ورؤس هذه الفضايل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي

خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها

الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص

النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد

ان تحل عبادته بعد الله تعالى

وهو سلطان العالم الارضي

وخليفة الله فيه

حواشی که در این کتاب نوشته شده: ملا اولیا، تلمیذ آقا جمال خوانساری — ملا سلیمان — سید احمد تلمیذ السید الداماد — حواشی شفرقه — حاشیه صدر المتألهین — حاشیه ملا اولیا — از حاشیه صدر الحکما

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازي في شهر محرم الحرام سنه ثلث وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

در عهد بعثت علميه خاصه مدرسه مباركه

دار الفنون بدستیاری عالیجاه آقا

میرزا حسین خلف مرحوم مغفور

پیا آقا میرزا عباس

بزیور طبع

رسید

هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فقد تبين ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى التي هي في المنطق ان الغرض في الفلسفة
ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما اشياء ليس وجودها باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية
غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأى هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأى انتهى علم ان النظري والعملي
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة مواضع احدها في تقسيم العلوم مطلقا فيقال
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة
في العملي المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة
وهو المذكور هيهنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا او
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذهني وهو الفكر اذ ليس
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه
او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل بالفعل ينبغي
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون
بالفعل وثانيهما بانه تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لآثارها مدبرة
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وسائر الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل
الذي يصير به الانسان من ضرب الملئكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه ولما علم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها فهي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل
كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة متسلسلة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي
اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة
النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد لان هذه الغاية
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل لحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل الهيولاني **قوله**
وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لتحصيل احدهما ان كل ما يعلم ليعمل



غايته نفس العمل وغاية غايته حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يمنعها عن العمل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها
لتستعملها على ما يوافق المصلحة على طريقة الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة
العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي الاجل بالسافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي **قوله**
وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة
الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة
اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين
فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان يجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم
دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود
دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان يجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب
بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي
ولا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة اذ هي من حيث هي
هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح
توهمه الا ان يكون مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات
وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون
ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبته الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله وتنسبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل
الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس
واني موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم
اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي متحركة تصورا او قواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات
من حيث هي مفارقة قواما او تصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور
منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذ الموجودات في الطبع على هذه
الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد وذكر الاعتبارات والحيثيات
لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية
فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر
الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو
العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه ثمة
ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث
صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع
الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة
فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة و
كذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي اعني عدم المخالطة بالكلية فخرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على
التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود
او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او
وقوعه صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

واما لا يكون صحتهما صحة الوجوب

واخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول لو كان صاحب الاشراق نظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب الالهيات لم
ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع فيما وقع
واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم
الوجود ولا جرم فبزيادته هو داخل عند الاولين في الالهي لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخ اما ان تكون
امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودهما بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات البارى تعالى
والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان عروض شيء منها
للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء هو الوجود
المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا تخ اما ان يمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص
مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد
وخواصه فهو يفتقر الى المادة في وجودهما لا في حدودهما والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون
فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة الاولى ان يقول من جهة استعداد الحركة والسكون لان
اثبات الحركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان اي هذه الاشارة قد جرت في الفصل
السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدءا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدء لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي
نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما اخص منه او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم
يصح من هذا العلم فلهذا لا يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث
الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فبرهن ان المبدء كالدائرة موجودة فح يتم برهان ان ما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك لان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع اي اعلم ان لكل
واحد من الصناعات خصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها
في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في
الهندسة وللجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك فيها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والعرض فيما
عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف سائر العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك التصديق بوجود موضوعها اذ موضوعات سائر العلوم انما تبين
وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته
وملائكته المقربون وعباده المرسلون تفضلا وتدبيره وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في سائر العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات
وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة ادلته او بهما او غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الادلة فوثيقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمية فهي المعطية لليقين الدائم من غير تقييد
بما دام الوصف او مادام الذات وغير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم اوصا اعز فوق ان تصير به العقل الهيولاني

(في الهامش: ولانه لا موضوع علم من علومها لا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما)

(في الهامش: نفسها او الاحوال)

عقلا بالفعل

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيوانى من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الامية عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس **قوله** اشرف الحكمة
المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها
انما يثبت فى هذا العلم فهو المعطى لثبوت موضوعاتها فى العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها فى هذا العلم ويبرهن ما يتوقف
عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادى[2] لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهى
لانهم المحتاجون اليه فى اخذ مبادى علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذا ان العلم من
الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التى وجودها باختيارنا وفعلنا وهى ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التى ينتظم باستعمالها
المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير
المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد فى تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التى
بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله فى الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين
الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما فى معنى السياسة سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان فى ان المنظور اليه فيهما
هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى
الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان
عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلاً فى الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين
وان كان متعلقاً بكيفية عمل وغايته ايضاً ليست نفس الراى والعلم بل الاصابة فى الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم
نظرياً وبين كونه متعلقاً بكيفية عمل كما لا ملازمة ايضاً بين كونه متعلقاً بكيفية عمل وكونه عملياً فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية فى الموضوع
المشترك ويخالفها فى الغاية ويوافق العلوم العملية فى الغاية المشتركة وهى نفس العمل سواء كان ذهنياً او خارجياً ويخالفها فى الموضوع
لان موضوعاتها الاعمال والافعال التى بقدرتنا واختيارنا من حيث هى كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التى ليست بقدرتنا
واختيارنا ومن رام ادخاله فى العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى العلمى والعملى وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار
الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراى والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل او كيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز
العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء
اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا فى شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالى جده فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق
الحركة وانه لا بد ان ينتهى المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهى القوة دفعاً للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله
بحسب وجوده فى نفسه ليس مطلوباً فى غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعى عن اثبات مبدأ الحركة غير متناهى قوة التاثير ليس بجسم ولا جسمانى
لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ حركته الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى فى نفسه بل وجوده للحركة و
المتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذلك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشئ لغيره يستلزم وجوده فى نفسه وهذا
فى الاعتذار اولى من الذى سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب فى نفسه ليس مطلوباً فى شئ من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز
ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اى لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه فى ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض انه
كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضاً ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك وهى ان المطلوب اثبات العرض الذاتى
لموضوعه وان العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته اولا مر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتى له
او لنوع منه على وجه حقق فى مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوباً فى ذلك العلم وان ما هو المبدأ
لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئى ولا ايضاً ينبغى ان يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئى لانه يقتضى نسبته الى كل موجود
فمن تامل فى هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوباً الا فى هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلى لانه ليس مما يعمها فيجب ان يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الاعلى فكما
ان علم النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعى واما النظر فيما يخصها من حيث هى مفارقة الذات فانه متعلق بالعلم الناظر فى احوال

لموضوعات ساير العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادى لم

المفارقات

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الأعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالأشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم اخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتداد ما ذكرناه كاملا انه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم وتختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كاملا او اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليست من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجودها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا فيهما وعلى الثاني نقول ايضا من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا او اجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق تتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شيء من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير تعلقية واما حكم
النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمية لا يكون اتفاقية بل لها سببية ذاتية فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اي فاعلا او غاية او مادة او صورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى د

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بيّنا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح اولا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا يعوّل الا عليه كما قال تعالى تعليما للرسول قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا ترى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فتبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في
فرض البحث عن الاسباب المقصود وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا فقد بين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة بيّن بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات
في الذكر اولا **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن الاشتراك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغة
بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولا ككون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافه
في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصوصا لاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات ماهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
نموها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم الاخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كامر لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم وتختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شئ والله على كل شئ قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كامر او اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب آه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
القوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها الا انها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور آه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجودها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا ههنا وعلى الثاني نقول ايضا من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في نفسها او من حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شئ من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شئ من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا او اجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة آه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق متوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدركه شئ من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير تعلقية واما حكم
النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اي فاعلا او غاية او مادة او صورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

والهوا لما فارق عن بعض العناصر

كون ذلك قريباً من الوضوح لا يوجب الاستغناء به عن البرهان اذ كل ما لا يكون بيّناً بنفسه سواء كان قريباً من الوضوح اولا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا تعويل الا عليه كما قال تعالى تعليماً للرسول قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الهاً اخر
لا برهان له الا ترى ان كثيراً من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معاً اطول من الثالث **قوله** فبين ايضاً انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولاً في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضاً قد بين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقاً الا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع ولفظة يبين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضاً من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات الذي
في الذكر اولاً **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولاً وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كلي في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتياً لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علماً بالكنه **قوله** باعتبار عقد علميه وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغة
بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولاً ككون الكلي جنساً او نوعاً فان كون الكلي كالحيوان مثلاً جنساً بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافاً نفسه
في الكلي وهو كونه جنساً واما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار فهي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولاً وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفاً فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجوداً مطلقاً من غير ان يكون نوعاً مخصصاً لاستعداده
طبيعياً او تعليمياً فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات ماهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعنده فلا يصلح لان يصير موضوعاً لصناعة اخرى
فيأخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اي علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها وتنضيدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
حيوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده
للصحة والمرض واسبابهما وعلاماتهما ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج
البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخُلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التي في الاجسام الارضية ليصدر فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اي وكذلك العلوم السياسية والخلقية فان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت
في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا الخ قد علمت ان اصول العلم الرياضي
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب واما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
منهما الخ قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا
وكون الخمسة او الستة عددا او مكانا ومن كون هذه الاشياء جواهرا او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث
في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات الخ
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم
ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود الخ لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر ليتبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروع في منهج اخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها
وهذا المنهج من جهة ان هاهنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهياتها الا في علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام الخ اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هي قسمان
قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في
قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس
موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات الخ اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سنبينه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

في نفي ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبيّن ان وجوده اه خلاصة تقرير هذا المنهج على النظم الطبيعي هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها وماهيتها بحث عن الامور التي لا تفتقر في وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهي
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر اه
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع في العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذي ليس مضافا يطلق بالاشتراك الصناعي عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط
والسطح والجسم التعليمي وللمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويجعلون بعض افراد الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقداري
هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة لتقاطعها على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر بها كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة
القسم الاول وهي صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين المفروض التقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذي من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية المتممة لانها شريكة فاعل الهيولى وهي علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لماهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف و
قد تضاعفت جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض لازم للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة
وهي هي بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان محقق عرضية الاشياء هو جواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار كنسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الجسم الكري
اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في قوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود ويعيد وانما المتساوية في الاجسام من الاجسام هي ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا عن
اي كما ان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثاني
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء وماهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا في
الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها وماهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء

على الاطلاق وهي صحيحة بنفسها اه م

التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها الذي لا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي اه لما ثبت ان البحث قد
يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقادير
العدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من هذه
الابحاث موضوع لعلم غير جنسها في علم اخر على الوجه بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي
يكون تلك الاشياء بوجوداتها وماهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك
الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء
والممكن العام والامتنع والمعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات في شيء
قوله وكذلك قد يوجد ايضا اه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان البحوث
عنه المذكور فيما كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض
عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
لكن النفس تجردها وتحققها بان تنتزعها من الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها دائما
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف
الوجود فانه لا مهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من
ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم انه لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو
بحث فيها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد
ان يكون موضوعها من هذه الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق مهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست
من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهم
المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحث
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على تلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي
متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها
ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليس كل واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام
ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز
ان تختص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوصة

بالاستقلال اه

بشئ والاغنى من العوارض لاشياء كثيرة خاصه لكن لا على وجه الاختصاص لها بشئ من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصه بالشئ فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غنى عن تعلم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثه في شئ من المعاني الا في الوجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات او غيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشئ لذاته او لا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون
اللاحق العارض امرا خص من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشئ لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشئ لذاته يجب ان يكون لازما للذات وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي له كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس بمهية لشئ ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية و
غيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقايق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث المهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ مختصا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا
اوليا ويلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له اما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الموجود فاعلا او غاية وغيرهما من المبادى على الاطلاق فلا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما او كل ما يلحق الشئ لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتى له والبحث عنه مطلوب فى العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادى بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة فى العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدءا للموجود كله اه هذا جواب اخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادى وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادى وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادى الموجودات الواقع فى العلم الكلى انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادى لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادى له من عوارضه اذ المبادى فى الحقيقة مبادى للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادى الموجودات كلها او بعضها منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذى لا مبدء له هو طبيعة الموجود من حيث هى هى حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدءا وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه والتى يمتنع البحث عنها فى العلوم من مبادى الموضوع هى مبادى ماهيته من حيث هى هى لا مبادى افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادى ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدء له ولا لماهيته لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدءا للموجود كله لكان مبدءا لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان المبحوث عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان لكل وجود مبدءا لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشئ مبدءا لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال انه هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا فى وجه اخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات ثم واعترض عليه بعض معاصريه فى الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذى يستلزمه الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشئ بعينه على ما يتوقف هو بعينه عليه فان ذلك الشئ لاستلزامه كون شئ واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشئ الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع هى الوحدة الشخصية لا غير والا لما استحال فى صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان يتوقف على المنى والمنى يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا فى اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المنى المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكن غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدء ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكذا كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص فى هذا المقام فان المبدء لبعض الموجود مبدء للموجود المطلق وان لم يكن مبدءا له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادى الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كساير العلوم الجزئية اه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادى بعض افراد الموضوع لا عن مبادى المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادى المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادى مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان يتولد اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدء حركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا ولا مبدءا مطلقا للحيوان من حيث هو

جوابنا البحث اللزم عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء له
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال الموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب وغير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيها او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاولى الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم كما يجيء
ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكمم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اولا لكل متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدله قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلة والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية فمبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب فلما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم اخص اه هذا وجه اخر والذى ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اه يريد تبيينا ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث
عنها فى هذا العلم احوال للموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع في
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس بمهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية انه لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية وانها
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساو وفى بعضها اخص مما خرج من القسم الاولى فكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان التخصيص اخر التخصيصات الذاتية التى لا يجرى بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكمم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المطلق ... هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان ...

على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل
واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث من احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحد مهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل ومهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا قوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبتدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدا يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم الخ المباحث الموردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها منحصرة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للموجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
عقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زايد على المهية خارج محمول
عليها لا كالمحمول الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا مهياتها فالبحث
عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور الخ ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به مما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم الخ قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا انما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
اللائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

مبدأ

وهو مبدأ المبادى لا مبدأ له وهو مبدأ المبادى ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وليحد العلم الالهى اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين فى مقامه فحد العلم الالهى هو العلم بامور لا يفتقر فى وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشىء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتى اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا له لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتأخر وغير ذلك توجد فيما هى مفارقات عن المادة فهذا اتم اسم وان كان الاحق
بهذا الاسم والحد الذى بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هى مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخرج قسم مما يبحث فى هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ فى التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها فى هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور مجردة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم بل للمتأخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة هى معان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهى اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعى فهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا فى ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا فى العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها فى هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدة او موجودة او ممكنة عامة او كثيرة او ما يجرى مجرى هذه الاوصاف فما من شىء الا وله جهة الهية كما
ان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او نحو ذلك او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التى يجرى مجرى القبيل الثانى كان بحثا تعليميا داخلا فى العلم الرياضى واذا بحث عنه من جهة الصفات التى يجرى
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا فى العلم الطبيعى وبالجملة ما من شىء الا ويمكن فيه نظر الهى من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الهنا ما فى السموات وما فى الارض وان من شىء الا يسبح بحمده ورحمتى وسعت كل شىء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستطلع لك سبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهى ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية فى هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهى فى كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها فى هذا العلم كلها مشتركة فى ان النظر فيها حكمى الهى وفى ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادى بل من جهة وجودها المطلق او من جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** كما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففى هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة فى وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعى موضوعا للتعليمى اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعى موضوعا للالهى
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض فى هذا العلم اى شىء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هى علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم رب ارنى الاشياء كما
هى اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشاركه الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر للجدلى والسوفسطائى قد يكون احد موضوعات العلم الالهى كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة فى النفس طابقت الواقع ام لا اذ عند الجمهور او الخصم ام لا فان الجدلى من كانت

معتقدها انه مشهورة او مسمى السوفسطائي من كان معتقدها انه كاذبة **قوله** واما المخالفة للجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه اخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما المخالفة للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو في المغالطات ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يترايا بالحكمة ويدعي انه برهاني
ولا يكون كذلك بل اكثر ما يتاتى له ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراى بانه جدلي وانه انما ياتي في محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه او غيره فقد قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون الحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والثانين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقته الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يبحث
عن المغالطة التي يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اما منفعته فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب للايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر بالذات مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كمالية فقد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضرر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالقياس فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونور به ينكشف شيء من الاشياء فيكون نافعا من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرهما فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا تخلو عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم في اقتنائها نتيجتها الحقيقية اعني الكمال بل الاغراض اخرى والحال انه يكون في بعضها ما هو حق يحصل
بحق فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها ما هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه عام واطلاق على وجه خاص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون رتبة من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون النافع دون العلم المنتفع به رتبة ومعنى بحث لا يكون المنفعة فيها الا في الحكمة العليا

ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذان الاعتباران اى الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس في الفرس
بحسب الاعتبار العامى انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تستفيد من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والاشياء
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالى في السافل وللسافل في العالى وللمساوى في المساوى في المنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة في معنى الخدمة والذى يفيده العالى للسافل مما لا يناسبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجرى مجراها و كذا في هذا الاطلاق الاعم لا بد ان يدل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذى يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسى او لا فقربها
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التى
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التى بين وجهها من انها
على سبيل الاستعلاء هى في افادة اليقين بمبادى ساير العلوم التى يحتمها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادى لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معدة لان تستعد النفس لان يفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم في افادة العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود تحصيله
فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدء المبادى وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض فكما ان وجود
ذاته مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهى ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا الا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذى ذكره **قوله** واما الرياضى
فلان الغرض الاقصى الخ لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة البارى جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن ما الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شئ لا بوسيلة الحكمة فبقى الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هى مطالعة الحضرة الالهية وهى صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشئ بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحد وهذا كلام
تم انى اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
ملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم الخ اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التى لها مبادى من العلم الطبيعى غير المسائل التى هى مبادى في ذلك العلم للمسائل من
العلم الطبيعى التى هى مبادى في هذا العلم غير مسائله التى لها مبادى في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل الخ ثانى الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التى تستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم الدور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدء بالحقيقة الخ ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطى الوجود ولا يعطى علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطى لمية الوجود
وعلته واطلاق المبدء فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشئ دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول لان الفلك كرة لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا
متشابهة ويعطي البرهان من الحس هو ليس ببرهان حقيقي واما الطبيعي فيقول لان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته
فهيئته وسكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علة للموضوع
ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهي معلولة المتقوم به ومباينة للمعلول انما يعطي العلم لعلة ما ومباينة العلة انما يعطي العلم بالمعلول
بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم آخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول في
بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ
لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجرائها في ما هو بصدده من دفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز
ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل لم تقدم
اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله و
خصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما
تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت للحد مبدأن قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته
القريبة مثاله ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في نشأة الحركة الاولى وبيانها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها
والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يأخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى
التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا
ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطي البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل
وان اعطي من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم
الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادئ بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق
قوله فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق
لمقصوده كررها اجمالا زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه
ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التأخر
له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي
الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض
من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من
النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى لا ينتهي الى محرك اول غير
متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض
وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية فهذه تلك الطرق وآخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين
كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبرائته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيته ومبدائيته للكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف ه
فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلثة احدها استحقاق هذا
العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كما انه متقدم بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم
وثالثها الاشارة الى الجواب الاخر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين
في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت
الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الآفاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم آياتنا

فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق فهولاء القوم وهم الصدیقون ینظرون ویتبعون الله فی جمیع الاشیاء ویستشهدون بالحق علی ما سواه
لا بغیره علیه فیبرهنون بالنظر فی طبیعة الوجود وانه واجب او ممکن علی اثبات واجب الوجود وهو البرهان علی ذاته ثم بالنظر فیما یلزم الوجوب والامکان
یبرهنون علی وحدانیته وسایر صفاته فهو البرهان علی کل شی صدر عنه تعالی عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان علی کل شی علی الترتیب
العقلی والعلولی فبراهین هذا المسلک ماخوذة من مقدمات ضروریة دائمة علی الاطلاق لا انها ضروریات بحسب وقت ما ودائمة ما دامت ذات
ولولا عجز النفوس لامکن الاکتفاء بهذا العلم علی هذا النهج عن سایر العلوم فی معرفة کل شی حتی الجزئیات والزمانیات فانه یمکن معرفتها من
العلم باسبابها وعللها بان ینظر فی طبیعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وکذا الی ان ینتهی فی اللوازم
والاقسام الی الجزئیات والمتغیرات فیعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غیر زمانی علی الوجه الکلی من قبیل استثناء الشرطیات انه متی کان
کذا کان کذا فهذا هو العلم بالجزئیات علی الوجه الکلی لکن القوی البشریة قاصرة عن سلوک هذا النهج فی التفاصیل الجزئیة وضبط اقسامها ومبادی
تقسیماتها والاحاطة بالطرایقها فیاخذ فی استیناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود کموضوع الطبیعیات والریاضیات والخلقیات و
المنطقیات فیبحث عن اعراضه الذاتیة واحواله الکلیة الشاملة لافراده لا الکلیة علی الاطلاق بل الکلیة المختصة به ثم وربما یعجز عن سلوک طریق
اللم فی معرفة جمیع الاحوال المختصة بقسم واحد من الاقسام الوجود المطلق کالجسم الطبیعی فی علوم الطبیعیین وکالکم فی علوم الریاضیین بل یحتاج فی معرفة
سایر الاحوال التی هی بعد الاحوال الکلیة الشاملة لجمیع الافراد لذلک الموضوع الی استیناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم کعلم الطب تحت الطبیعی
الباحث عن الاحوال الکلیة المختصة بالموضوع الذی هو بدن الانسان من حیث یصح ویمرض وکعلم المناظر تحت الهندسة وربما یعجز الباحث
عن هذه المرتبة ایضا فیجعل الموضوع اخص من الاخص لعجزه عن النظر فی احواله الخاصة الغیر الشاملة علی الوجه الکلی الذی یرجع الی حال ذلک
الموضوع الجزئی الواقع الی حال موضوع اخص من ذلک الموضوع الجزئی کعلم امراض العین تحت علم الطب وکعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر
قوله ونعنی بالطبیعة اه لفظ الطبیعة کما ذکره الشیخ فی رسالة الحدود والرسوم یطلق بالاشتراک علی معان منها القوة التی هی
مبدا اول لحرکة ما هی فیه وسکونه بالذات لا بالعرض وتلک القوة هی عین الصورة النوعیة فی بعض الاجسام البسیطة والمرکبة وغیرها فی ذوات
النفوس من الاجسام لان صورها النوعیة نفوسها کما هو التحقیق دون طبایعها ومنها ماهیة الشی وصورته الذاتیة ومنها الحرکة التی عن الطبیعة
والاطباء یطلقون لفظ الطبیعة علی المزاج وعلی الحرارة الغریزیة وعلی القوة النباتیة وکلها غیر المعنی المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشی
الحادث حدوثا ذاتیا او زمانیا عن المادة الجسمانیة والطبیعة بالمعنی الاول او الاعراض وقوله فقد قیل الخ تایید واستشهاد علی صحة المراد
قوله ومعنی بعد الطبیعة اه للاشیاء وجود فی انفسها ووجود بالقیاس الینا اما ترتیب وجودها فی انفسها فالاول هی المعقولات
ثم المتخیلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتیب وجودها بالقیاس الینا فالاول المحسوسات ثم المتخیلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا
قیل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ایضا یبتدی من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علینا من المبدء الفیاض انوار
الحیوة وقوی النفس الحیوانیة المدرکة للجزئیات الخیالیة والوهمیة واذا تمت فینا الحیوانیة علی التدریج فاضت علینا انوار العقل وقوی
النفس العاقلة المدرکة للکلیات والمفارقات العقلیة والمدرک لا یکون الا من جنس المدرک ولما کان ترتیب وجود الانسان لکونه واقعا فی
سلسلة العود الی غایة الوجود علی عکس ترتیب الاشیاء الصادرة عن الحق الواقعة فی سلسلة البدو من مبدا الوجود فلا جرم کان حدوث
وجوده والعلم بالشی لیس الا وجوده للعالم فکان وجود المحسوسات والمتخیلات له قبل وجود المعقولات فلهذا یسمی علمه بها علم ما بعد
الطبیعة **قوله** ولقائل ان یقول الامور الریاضیة المختصة اه المراد من الریاضیة المختصة ما لا یکون المادة المخصوصة معتبرة فی قوام
حقیقته کالفلک فی علم الهیئة والهواء المکیف بالنغمات والایقاعات الصوتیة فی الموسیقی وذلک هو العدد المحض المبحوث عنه فی علم
الحساب والمقدار المحض المنظور فیه فی علم الهندسة ومنشأ السؤال وان کان امرا لفظیا هو سبب التسمیة لکن لما ذکر ان موضوع هذا
العلم هو الامور التی لا یتعلق بالطبیعة ودل بحسب المفهوم علی ان غیره من العلوم لیس کذلک فورد السوال علیه بان علمی الحساب والهندسة
ایضا مما یبحث عما لا یتعلق لوجوده بالطبیعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو کسایر الامور العامة التی لا یتعلق لوجودها ولا
لحدودها بالطبیعة واما الهندسة فان موضوعها المقادیر المختصة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهیة
والحد فظاهر وکذا بحسب الوجود الوهمی واما تجردها فی الوجود الخارجی فکما عند بعضهم ممن یری ان للتعلیمیات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة وسنعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيتحقق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة و[illegible] ابيعة وان كان الوهم يجردها والعقل يجردها عن المادة في الوجود الخارجي بل عند كما سيجي
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة ~~فيجب ان يكون المختص باحد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم ~~وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لانه نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف فيها جسم جسما ولا الجسم
بهذا المعنى قابل النسبة من النسب كالتضعيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لانه لا حد له نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكثر
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون له قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية والبعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحقق قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان هيهنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تمام في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

اوالفا اوغير ذلك اوكونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج وفرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب وغير
ذلك وبين العدد الذى هو من باب الكم وهو موضوع التعليميات الذى هو مؤلف من الوحدات التى الة الواقعة على حد معين والوحدة التى هى مبدأ
العدد التعليمى غير الوحدة التى توجد فى المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كمى مؤلف من تكرر احادها فانها الة كما هو التحقيق عندنا
فالعدد الذى من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا فى الماديات لانه من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب نظر فى ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار
الطبيعى والتعليمى والجسم الطبيعى والتعليمى وكذا معنى السطح والخط ايضا فلا تغفل **قوله** فى جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
يتعرضوا فى صدر كتاب شرعوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهى ما يتشوق الكل طبعا ليحمل المشقة فى تحصيله وثالثها السمة وهى عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف هو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه فى اية مرتبة هو ليعلم انه على اى علم يجب تقديمه فى البحث ومن اى علم يجب تأخيره فيه وسابعها
القسمة وهى ابواب الكتاب وفصوله لتطلب فى كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهى التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التى سيذكرها فى كل فصل من مقالاته
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر فيها من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اى علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشرى لان واضعه هو الله بالوحى والالهام لانبيائه عليهم السلام وانما اخذ السابقون من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله سيد الناس موروثا من الاقدمين صحفا ورسائل منفرقة فهو اول من ضبط اطرافه هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يفاء لم يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فانتشر بعده فى العالم ولم يبلغ احد شأوه من الآخرين شركنا الله
فى صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة فى هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتى الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل
الحد وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى
الحق فهذه عمدة انحاء التعاليم **قوله** ان يعرف حال نسبة الشئ والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره فى الفصل الذى يلى هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معناهما يرتسم فى النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الانتزاعى غير
وجود الخاص بكل شئ الذى هو عين ماهيته فى الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليهما بالتقدم والتاخر لا بالتساوى
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب فى الوجود الضرورى اى يعرف حال الوجوب فى الواجب والامكان فى الممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعانى الثلثة ايضا يرتسم فى النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع فى الدور ويذكر فى الفصل
الذى يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ غيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا امكان له فى الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه فى وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله فى الفصل الذى بعد الفصل الثانى لهذا الفصل وهى الذى يتلوه
قوله وفى الحق والباطل ذكرهما فى الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدأ المبادى فى العلم وهو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائى وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقى ولا على غيره من اهل العلوم
الجزئية **قوله** فى حال الجوهر وكم اقسامها هو اه ذلك فى الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شئ واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** فان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا احتياج الموضوع يعنى الموجود

فان يكون

في ان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا اكذلك لا يحتاج في ان يكون اقساما اوليه له الى ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا في
اقسام اقسام ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل في ان يكون نوعا من انواع شيء من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشيء من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة في
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان مجرد الاخصية عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى اه اي انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري ومقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك
كلها في الفصل الثاني من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك في الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادى الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز توارد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصوري
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان نحو حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر في فصول المقالة الثالثة
الاشارة الى حال المقولات التسع التي ذكر هيئاتها وحدودها في اوائل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بقسميه وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق نصيته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اي قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول في المضاف وحقق هيئته وانها موجودة في الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه **قوله** وتعريف مراتب الجوهر اه
اشارة الى ما ذكره في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم والتأخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفسها ثم بين ان
كل متكون مسبوق بمادة هي حامل امكان وان امكان الاعراض في موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفي وما فوق التمام وعرف الكل والجميع والجزء **قوله** ويليق بهذا الموضع ان يعرف حال الكلي والجزئي اه اشارة
الى المذكور في المقالة الخامسة فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في
النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية لحوق الكلية للطبائع العامة والفرق بين الكل والكلي والجزء والجزئي وفي الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعي و
في الخامس منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاق والمحمول عنه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها حال الحد
واختلافه في الاشياء وان في بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد لاجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر مما يحمل المحدود
قوله ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة اه اشارة الى المذكور في فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني بين مذهب
اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق بينهما وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفي
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضروري وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي به يتقدم على سائر
العلل والوجه الذي به يتأخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتي بحسب القوة الخيالية التي في العبث والجزاف وذكر فيه

ان مبادي الشر داخلة تحت الضروري الذي من جملة الغايات بالعرض وابثت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا يذهب الى غير النهاية

قوله ثم الكلام في التقدم والتأخر اه او ما يتلوه الى قوله فهذه وما يجري مجراها الواحق الوجود بما هو موجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره في المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال للشيء كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة في المقالات السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشيء والامور التي يبحث عنها في المقالة الثالثة والسابعة هي من احوال الموجود بما هو واحد وهي احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عند تاعين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زايدة عليه وهي لحص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اي التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع في هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد مساوق للوجود اه اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث اعني احوال الواحد والكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته اقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها في المقالة الثالثة واما المذكور في السابعة ففي الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهوهو واقسامها من التشابه والتساوي والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقي والمشهوري فانها عارضة للكثير بما هو كثير وفي الثاني منها ابطل مذهب افلاطون ومن قبله في الصور المفارقة وفي الثالث منها ابطل القول بالتعليميات المفارقة عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات اه اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء وخصوص صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادي العالية ليعلم انها من المتشوقات العقلية و كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدأ الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها في المقالة التاسعة **قوله** ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدأ والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبي عليه والسلام الى الله وان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر في الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا والاخرة وفي الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية في ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات ويختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وابنته لا من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة **قوله** وان لم يكن التعريف الذي يحاول اه واعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشيء وتعيين مفهومه واخطاره بالبال من جهة المفهومات المعلومة للنفس لشيء وان كان ذلك الشيء اخفى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثاني جايز وعلى الوجه الاول غير جايز **قوله** لو كان كل تصور اه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولي التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونه غنيا عن التعريف اولي التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء هاهنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اولي الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق مسبوق بالتصور

بما هو كثير

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق على العلم بوجوده السابق على الاولي اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهي اولي ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس هنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف
الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو كون الشئ معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزءا
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشئ الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصافه بالوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشئ فيلزم تعريف المط بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شئ عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع ههنا مكابر **قوله**
والدليل من حاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلانه لما ثبت من وجوب
انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشئ بما هو اخفى او مساو له في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث انه كل ما يوصف به الوجود يوجب كونه ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف للشئ
بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولابد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتيان للوجود لازمان له بان لا يخلو عنهما البتة فهما من اقسام الموجود وللوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح لي ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا
انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وبايه حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السببية والمسببية بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** فنقول ان معنى الوجود ومعنى الشئ اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الموجود والشئ بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى وقد تساوقا
في التحقق ليس احدهما اعم تناولا من الاخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فبقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به الاختلاف بينهما انه يصح ان يق حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يق حقيقة كذا شئ وفي
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يق حقيقة كذا شئ او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقيقة لا يق حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قوله حقيقة كذا موجودة كانه يق المهية المقترنة بالوجود وجود واما التعليل في
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شئ لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون محمولا ان يقال فالبديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذي سميناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوما عاما مشتركا وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك فهي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها انها انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشي الى اقسامه ولكن اقسام الشي معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لاصورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشي فانها قد يكون مهيات ومعاني كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا احاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكان الفرق حاصلا بين مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه شروع في بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشي اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شي لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم وبين موضع خطائهم في هذا التعليل ان كل ما هو شي في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشي في الاعيان وكما انه شي باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المط من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهني يوازي الذهني والعيني يوازي العيني والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الوجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية المحضة المحضة وعلى اعتبار الشيئية الذهنية بل لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم اعتبار الاخر بوجه ليس شي منهما اعم تناولا من الاخر وانما الكلام في المقام الثاني **قوله** وان ما يقال ان الشي هو الذي يخبر عنه اه اعلم ان عمدة استدلال القائلين بشيئية المعدوم وساقة هو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شي فالمعدوم شي والشيخ صحح كبرى هذا القياس وفصل القول في الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم في الخارج فهي مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم لجواز الاخبار عن المعدوم الخارجي الذي له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهني فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم المط فهي باطلة اذ المعدوم المط ليس عنه خبر اصلا ولا له صورة يشار بها الى الخارج سواء كان المخبر عنه بالايجاب كما في الموجبة المحصلة او بالسلب كما في الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع اذ مفادها هو ان رابطة هي الاشارة الى وجود شي لشي والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له ذهنا وخارجا ثم هي عبارة عن ايجاب شي على شي اخر وكيف يوجب شي على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهي البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء المو والذي يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من جهات كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشي عن المعدوم جائز واما ايجاب الشي للمعدوم فهو ممتنع من هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات **قوله** والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المط المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شي منها مما يسمن او يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا يتم تحقيقه وملخص جوابه هيهنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المط كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مرباطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شي لكنهما اجتمعا فيه بوجه اخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملين في هذا الخبر والحكم ايضا باعتبار

فيه فطن ان الحكم الايجابي ... وجود الموضوع

جعفا

متناقضان لكن اجتمعا الامر جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يتوهم من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يرون
هذا الراي اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شئ هو ثابت وسلموا ان المح
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود والمعدوم وعلى امر ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا او على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشئ لظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذي هو المنفي المحض عنده وهو مما لا شيئية له قالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان
شئ كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وساير هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا يجب بما يفهم معنى اسمه شئ يحمل عليه امر او يسلب عنه امر هو شئ ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب له ولا السلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كما مر **قوله** بان هذا
المعنى صحيح اي معنى ان القيمة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون
فالمعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة للشئ واسطة بين الموجود
والمعدوم والقول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشئ واعلم ان من جملة ما يفضحهم به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان معنى اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ
وقد قالوا انها شئ وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف
ويتاتى ايضا ان يقال الحال المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفي فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** وهؤلاء ليسوا من المميزين الظ ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ومجاراة رغبة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود ثم قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشئ فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا فهي بحث عن
اخرى لا يفي بالمنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
في مباحث المهية والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لمهيته وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل
وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لمهيته فلزم كون المقسم
مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا
لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص لافراده فكل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس
بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا للاشياء محصلة للوجود والا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زائد عليه ليس بنفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصي **قوله** فانه معنى متفق فيه اه
يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم بيانه
بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للموجودات
تشارك في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفا للوجود في الاخر لم يكن هيهنا شيء واحد نحكم عليه بانه غير مشترك فيه
بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك
فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله**
على التقديم والتاخير اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في
بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور
متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود
هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان
وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب
على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود
فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء و
المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا يتبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي
بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي يحكم بنفس ما اضيف اليه
من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين فمن قالوا باعتبارية الوجود
فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنى عندهم ظلالى تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتبارى وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب
الحيوانية من بعض الاخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذى حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية
من الذى حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه و
كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذى اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان
والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلاجرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكان هذا الموضوع شاملا لجميع الاشيا
وفيما هو مبدء لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا لجميع العلوم على لخمال انها وفيه ايضا مبدء ساير
العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل في تعريف هذه قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعنى الواجب والممكن
والممتنع الا على وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضرورى
وجوده وعدمه او الذى اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض فيه مح ثم نقول الضرورى هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او
الذى اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضرورى الذى لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو
الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس ممكنا ان لا يكون والممكن هو الذى ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذى
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظ واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير
الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه مح والواجب نفس عدمه مح وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او
لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده مح فالمح نفس الممتنع
وهو تعريف الشئ بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها مح لامور اخرى فاذن
ينبغى ان يوجد هذه الاشياء من الامور المبنية فلا يعرف شئ منها وان كان لا بد من التعريف فليوخذ بعضها بينا بنفسه ولكن
اولى هذه الثلثة ان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا
تاكد شئ منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف به فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودى اعرف من حال
العدمى **قوله** فقد مر لك في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان
اقسامها تسعة فنون في كل منها كتابا صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يونانى الاول كتاب ايساغوجى صنفه فرفوريوس بين فيه
معانى الالفاظ الخمسة للكليات الثانى قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيه المعانى المفردة الذاتية
الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرميناس بين فيه تركيب المعانى المفردة
بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا للعلم الخامس افودوطيقى ويقال له
انولوطيقا الثانى ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماتها التى بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا تبين فيه
شرايط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبين البرهان في كل شئ السابع سوفسطيقى وهو تعريف
المغالطات الواقعة في الحج والقياسات الثامن ريطوريقى بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسية التاسع
فوايطيقى يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى
من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعنى الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة
الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية
وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامى والخاصى والذاتى والوقوعى والاستقبالى والاستعدادى وغير ذلك واقسام الامتناع
كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهيمنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التى من جملتها بيان المساواة
بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشئ ولا يوصف بشئ ولا يخبر عنه بشئ وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك البارى ممتنع ترجع الى مفهومات يعينها العقل فيصفها باموره عقلية والا فعروض العدم للشئ ليس الا بطلانه راسا

يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجة الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فاذا المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتدئة على ما
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا
به الكتب من الادلة التى ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه
الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذا اعيد تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى المهية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
فى المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الى ان
هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة ذرعما يلتبس على العقل ما هو
متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز لزم وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى المهية واما فى العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ و
فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض الشيئين من جميع
الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة
قوله وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر فى استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم تشخصيه
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشئ مبتداء من حيث انه معاد اذ لا يعنى بالمبتدأ الا الموجود
فى وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو فى الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفى كونه من الامور التى
هى امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتداء وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يق
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول
فى دفعها انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق فى مقامه وبالجملة وقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا انتساب كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس فى الغد كان مع كونه فى الغد امس

لان كونه انسانا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول البرهان المبتدأ كونه مستبدأ عين هويته فلو فرض كونه مسا دا لا ينسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه مسادا بحسب الفرض مستبدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاشكال وانهدم الجوابان واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس
بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لما دعته يجعلونه ثابتا وهو ماخوذ من العرف ولهذا ارد الشيخ ليكون البيان شاملا
لمذهبهم الزاما لهم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه انما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العاميين هما اعرف الاشياء تصورا او وجودا واشبا
الى كلامه مفهوم بعد بيانه اعرف فلا اقدم من الضروري والاضرورة واذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا و
اذا نسبت الاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الخواص كل منها بحسب المعنى المفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته وانما
احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادني التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وانه خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على ذلك فلما شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يحمل عليه الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الموجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل الموجود مقسما فلنسميه ممكنا سواء كان مهية او انية
فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شئ وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شئ اليه او بتعلقه الى
شئ فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الموجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية
تعليقية اذا اريد نحو من انحاء الوجود فامكان المهيات الخارجة عن مفهوماتها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومربوطات وبحقايقها تعلقات وروابط
الى الواجب الحق فان حقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة
في انفسها وان لم يكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة يكتنفها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع
عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من عدة اشياء او متعلقا بجسم او نفس متعددة لذاته لا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك في وجوده الخاص انما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب فيه ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلته وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** واما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبة ذاته فان حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافه بما هو حاصل فيما عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة ولما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصير واجبا بعلة الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذلك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد لانه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كحاله
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غيرها قال الشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخلو اما ان يحصل الوجود في الايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اولى بالنسبة الى الذات الامكانية ليا فرعنيز واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليهما اه اعلم ان كلا من الوجوب شقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوالها بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل والامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع والواجب بالذات لمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات لا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير يابى
ذاته الا ان يكون لذلك التي ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبها بها ان يكون هي ما وجب بوجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتماميتها ما تابى الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب الوجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب به او يجب بالقياس كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له ومعلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

بوجبهما او كلاهما يجب فيه ان يوقع العلاقة بينهما فذكر شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما فان
او حيث ان الناس يكرهونه بالاخر ومع الاخر ملزومهما في الوجود ولا العقل يابي في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجئ تحقيقه في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسببه الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافؤ بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافئين متلازمين في الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول باطل كما عرفت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما اعتبارا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب
لا يخلو ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين معلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو
في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا لا غير مستفادا من ذات هذا فلم يكونا متكافئين لما علمت من
معنى التكافؤ ايضا ولو كان ذلك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فهو ان يجوز امكان وجود هذا من وجود ذلك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل فان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي
فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافئين في الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون متلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابطل الشيخ بهذا الدليل احتمالا بعضها ينافي
الاصل الموضوع في هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذ [illegible] فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافي عدم استقلال شئ منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر ثم المنافي له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما اه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون ما بينهما او بين
معلوليها او بين معلولين لهما لا كيفما اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجود له بالقياس اليه
ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب لارتباطهما ثالث ويتمسكون في ذلك
بالمتضايفين وذلك ظن باطل اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا ويوجب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بينهما فالعبارتان اشارتان
الى [illegible] من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل [illegible]
غير مستقل وشئ متعلق بالاخر ثم وجوده فالعلة الخارجية يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل
كالتلازم بين المتضايفين ثم [illegible] بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين [illegible] حالهما في الحاجة الى ثالث يجامع بينهما بقوله والمتضايفان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المتضايفين ليسا كذلك اذ هما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر اذ يفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما او الى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائر بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان نقول ان كان المراد من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج الى الاخر لا من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادة [illegible] وموضوعه وهو
ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزء الى
الاخر [illegible] جملة ما يحتاج الى جملة الاولى [illegible] ايضا لا يلزم الدور المستحيل [illegible] في الافتقار [illegible]
التلازم بين المتضايفين على اي تقدير كان على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل [illegible] **قوله** [illegible]

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما اكذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما او حقيقته الخاصة به ان يكون مع الآخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشيء الذي يكافيه في الوجود بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكونان بالعلية فقط بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فتكون
المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة وصاحب الدار
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر ولا معه ثم لحقته صفة بحسبها كان مع الآخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذي يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذي يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعيتين علة للآخر والآخر ان لا يكون كذلك فبين في الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالآخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئه ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذي يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين في اصل الوجود بل في صفة لاحقة لهما هي معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ثم مع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين في الثاني انه وان لا يكون
فيه احدهما علة للآخر ويكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجبا لذاتهما
وبتوسطهما للعلاقة الاضافية كما سبق فلا تكافي بين هذين القسمين من الشق الثاني الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذي
كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات وفي نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد في المتكافئين بالعرض كالمتضائفين من علة سواء كانت العلة
في احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافي معلولين فثبت ان التكافي العرضي ايضا بين الواجبين لو فرضنا
وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو مناف للوجوب الذاتي فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام انه اسند لبعض المشتهرين بالفضل على تحقيق على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الآخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم كلي
والتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب ممتنع والغلط انما نشأ
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفي الشركة في وجوب الوجود بالذات ولقد ذكر دليلا على سبيل التقسيم ثم
نرجع الى الحمل الفاطر فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه لهما تمام حقيقة لكل منهما بحيث لا مخالفة لاحدهما عن الآخر في اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الآخر في اصل الحقيقة بمعنى
انه هذا وهو ذاك فلا بد هيهنا من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيهما الذي به يمتاز احدهما عن الآخر وذلك الامر المميز يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضي معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن
الذي يتميز به الواحد عن الآخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا فذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود ثم واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الآخر في المعنى والحقيقة بعدما وافقه في المعنى المتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا في تحقق
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود منفردا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ
الكتاب فقوله كل واحد منهما اي المعنى الذي حقيقته لا يخالف الآخر اراد بذلك الذي هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التي لا اختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع لئلا يتوهم اشتراك الوجود منهما والوجود كما علم
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** فقد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا يحتمل ان يكون مراده من احد

الترديد بين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها ومن مخصص غيره فهو موجود فيهما ذهنا
او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليها بهذا الاعتبار فلا يتحقق ان اللون في السواد ويتحقق في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق بنفس كونه انسانا اما
او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو عام حقيقة الافراد هذا المقارن
الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه بنفس انه هذا بل قارنه مخصص اخر او تخصيص اخر اي قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
او قارنه بنفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلو
في قوله ذلك ذاك في الموضعين وكان هذا بحسب ما ذكره اولا ان يقال به صار ذلك ذاك او بنفس انه ذاك ذلك الاخر لكن المال واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه نحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين قوله هي الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تأكد الوجود خلافا لصاحب
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا داخلا خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على المهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف خلافا
للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا فيها الجهد
والكد في تحقيقها جميعا ووفقنا الله وتيسر لنا بحمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يورد اعتراضا عليها تارة بان يختار
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام المهية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذلك ذلك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث يريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجري مجراهما من الامر
المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض للحقيقة التي المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض لها عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة قوله بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشريك فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات قوله وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول او نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبني ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيد الحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرر حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا
نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا للاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره
واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتأكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده
فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لا افراده فهو باطل لوجوه • الاول احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الانحصار في واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا فقد المنافي وجوب الوجود بالذات **قوله** وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص اي يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصاص للوجه الاول لاختلافهما في المأخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة ههنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكونه من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضاء والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا يقتضي فان اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف و يرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف بها هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما انه قاعد بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فاذا كان يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل من تقرير هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة المأخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من الترديد الثاني ومندرج تحته فجاز انطواؤه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلاثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات هذا الواحد لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد بالعدد الواحد بالتشخص ومن ههنا نشأت الشبهة المشهورة التي تنسب الى ابن كمونة وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشرك بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة تحيرت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني

فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا يعنى بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مباين خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك الماهيات بلا ضميمة صفة اخرى
او اعتبار امر آخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا المثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في
في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء آخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته وجوب الوجود هو
ذاته نفس واجب الوجود لا شيء آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه مبدأ فتكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كما
ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود معلقا لسببه فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في المهية او مهية فان كان مهية عدة الى النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان اشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما الا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان وجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في الشفاء وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره
هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله واستمعوا لتلك الشبهة وتبلدوا واعرضوا عن دفعها اعاذنا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته
وانتظامه عن الخلل والقصور والاشكال مذكور في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية لكان وجوب الوجود
نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه المخصوص وهذا معنى قوله انه واحد بالكلية وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست مهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب آخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تعالى انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه نعم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية وهي الممكنات افراده
وبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فيتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما هو
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحصل نفسه ومرتبة العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية المعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فمغالطة منشاها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان **قوله** واما الممكن الوجود فقد تبين مرة لنخاصيته اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المسفورات الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين يمكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ ان اريد من الوجود والعدم التحيث بهما بمعنى كونه شيئا اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى هي حيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب ذاتها مع قطع النظر عنهما وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انا نختار كلا من الشقين قولكم في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع ويقال له الضرورة بشرط المحمول واما بالامتناعين كذلك لكنه لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كلما جعله علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كمقابلها للواجب لذاته فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية تنوع بحسبها المهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لا مرية في وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة استبه شيء بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود مبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البسائط الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والكذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال ان زيدا موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا
على حال الشيء الخارج مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال الصادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فلما تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق
من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد وتصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يستقيم دلالته على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان نعرف منه ان لا يكون دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت الادلة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون ساير القضايا حتى البديهيات متفرعة عليها فلان العلم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب فهذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاولين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود

للموجود بما هو موجود لتوقفه في كل موجود **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن افة في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا لغرضه المماداة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الاغراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب
والاضرب والحرق والاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائي الذي غرضه
المماداة والمتحير الذي يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود **قوله** في كلاهما
معناه انه سواء كان القياس الذي يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه بالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
الثاني هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فيكون ذلك من هذه الحيثية قياسا وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول اخر يقتضيه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت او سلمت يلزم منه
شيء فهو اعم من القسمين اللذين في نفسه وهو مقدماته مسلمة صحيحة سواء سلمت لم لا او اقدم واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة آه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافي الاثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبهة التي تستدعي حيرة مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض اراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كراي ارسطوطاليس
اذا خالف راي افلاطون في كثير من المسائل وكل منهما قرين للاخر لا يقصر احدهما عن الاخر قصورا يوجب تجويز مثل هذه المخالفة بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل عجيب ذلك قطرته عن الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الراي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال
الحكماء واكثر منها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول
الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي غير مستبعد نسبيا في حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتائج متضادة
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وهو هنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطي دال على ان لا وثوق لنا
بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقائق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقائق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع امانا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه نرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ونرى
الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا [illegible] يرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صور الارتياب في ثبوتها وجحدها غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
ويجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون ههنا نشأة نسبتها الى النشأة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيها نعرف ان كل ما تخيلناه او احسسنا به كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي تسمى وهمية

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن شكه في العقليات واذا لم يقو اعتماد عقليه في البديهيات ففي النظريات او المظنونات بالامكان تم هذا اعتراف بان هيهنا

حسا او خيالا او عقلا او نوما او يقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه ثبوت

الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده

دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول المحاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسؤلة كان غالطا او مغالطا

العلوم م لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن

اثباتها الا بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن لاصحاب الحيرة او يرتبه بعض الاذهان لترويج ابهام قوله فالفيلسوف

يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء آه يعني ان الفيلسوف هو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض

الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك ما اعترى لهؤلاء المتحيرين واشباههم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم

وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول الانسان وان كان من الافاضل والحكماء

فهو جايز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشا

الآفة والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة

واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء

اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسايل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون

العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد

علم الميزان لكنهم كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و

العصمة عن الخطاء ما لم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فان من ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من

غير كف عنان لها او جذب حطامها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجل

اذا استحثثته ليعدو والكف يجيء بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء

كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤدي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز منها الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة ولهم

في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل

اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يوتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه ديدنهم وشيمتهم فان

كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤثرون على صيغة المجهول وفي بعض

النسخ غلطا او سهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء

وهو تخالفهم في الاقوال والاداء وصدورا قاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول

ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة

عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف

انه يداري مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضه عن المبدأ متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور

التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس

حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذا المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان

الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من

الاضافة المضاف المشهوري اي ما من شيء الا وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له

منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو

بعينه مبدائية وصانعية للعالم اذ ليست صانعيته للعالم شيئا غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيومية للاشياء

والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا باضافة ولا يلزم من هيهنا ايضا ان يكون كل شيء

من مقولة

تضاد

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس اصلا
عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتائج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة
قياسه المنتج له والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما
حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ونخدش
وجهه فنحن نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات هذه الاوليات
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم ولا يلزمنا اثبات الاولي بالكسب حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
قوله ثم يعرفه الخ قد مر ان تدارك حال المتحيرين بوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم انه لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال له هل اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا تقصد شيئا
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ حيرة اذا كان شيئا مما سبق من تخالف آراء
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان فهمها المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو لا على النمط العلمي التعلمي وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل عليه اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول
هكذا ويلزم ان يكون كل شئ كل شئ او لا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه فعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث يتميز
فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا المدلول عليه باللاانسان فيلزم
ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذي هو اللاابيض ابيض
وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض
اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شئ واحد فيعرض مرة اخرى ان كل شئ كل شئ فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين
الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرف لهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و
الفرق بين هذين القولين منها ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال وجود في والثاني بحسب الحمل المواطاة ويقال حمل على فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان
واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما فكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اى بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هدايتهم وارشادهم الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام ان هذه الامور واحدها
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي تبين الخ اي المقدمة الاولية التي دفعنا
عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوائل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من تعلم الفلسفة الاولى ان يدفع عنها وانما
قال ومبادي البراهين ينفع في البراهين مع انها اجزاؤها التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات الخ صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شئ من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلّي السلبي اعني قولنا ليس لشئ من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشئ اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلّم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيهما في التصديق فقط كان الكلام فيهما بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت يصير موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم آه يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشئ واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض المجوهر الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم موضوعا
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شئ على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون ساير العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لساير العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورات آه يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك البحث برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
الى آخره بحثا واحدا والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن ماهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
فبين في هذه المقالة بين ماهية الجسم ووجوده وماهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي يكون المتعلق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه هناك مطلب ما الشارحة وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا او هو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه ينحصر في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد ومن خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضد امران يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعن بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
عن غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون لذاته آه
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول مختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الوجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء آخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الوجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخذ ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فيكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين وجوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت عما هو موجود بحت فانه وجود وموجود عينيا
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن بقول لا انها
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى آخر فاللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا ولا كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او ببقي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

الباقي

الباقى لامن ذاته بل بسبب الفرسية فقوله الموجود فى شىء فرق بين العرض وبين حال الكل فى اجزائه لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى لانه بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد فى واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء فى الكل ووجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و بين عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة فى المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين كون الشىء فى الزمان وكونه فى المكان على ان الشىء الزمانى لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا فى المكان المخصوص الذى هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب فى افلاكها وكل فلك فى موضعه لكن المراد بما ذكرناه انفا من ان وجود العرض فى ذاته هو وجوده فى موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس فى فلكها ليس حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة الشمس وكذا وجود الشىء فى الزمان ليس عين وجود الشىء ذلك بخلاف العرض فان وجوده فى نفسه ليس الا كونه فى الموضوع ويخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب منه ومن الموضوع واما مثل الرايحة التى يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التى يظن انها ينتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير فى القسم الاول موجودا فى موضوع اه واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فى ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشىء جوهر او مستلزم له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع فى بادى النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا فى شىء على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا فى شىء كذلك فيكون جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع فى شىء اخر كذلك موجودا ولم يكن جوهرا كان ايضا فى موضوع اخر وكان الكلام عايدا الى الاخر فاما ان ينتهى الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشىء مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجىء فى المقالة الثامنة فى مثل هذا المعنى خاصة اى فى تناهى العلل والمعلولات القابلية فى الموضوع والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهى الى موضوع لا موضوع له فيكون الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر فى اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا فى محل والعرض هو الموجود فى محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذى وجوده غير ماهيته الذى لا يكون فى موضوع والعرض بالموجود فى الموضوع ويعنى به المحل المستغنى عن قوام ما يحله فالجوهر موجود لا فى موضوع اى لا فى محل يستغنى عنه سواء وجد فى محل يفتقر اليه اولا والاول كالصورة والثانى كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل يكون عرض فى عرض فليس ذلك مستنكرا اقول ان الذى ذكره اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر الانتهاء اليه انما كان على سبيل التجويز العقلى فى بادى النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتى والشيخ يريد هيهنا اثبات الامكان بحسب الامر فى نفسه واستدل بوقوعه بمثال السرعة والبطوء فى الحركة والاستقامة والاستدارة فى الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما فى السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانهما الى مباحث الوحدة والكثرة واثبات عرضيتهما وباقى الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا فى عرضيته هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغنى الموصوف فى تقومه نوعا عنه فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها فى وجودها النوعى ولا لانواعها المفتقرة اليها فى ماهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التى لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا فى ظرف التحليل العقلى وكذا الخط المجرد من الاستقامة ولذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصل المنوعة بالاستقامة والاستدارة فى الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهى متحدة الوجود معها فلا حال بينها ولا محالية واما فى ظرف الذهن فى اجد وجهى الاعتبار فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهى بالصورة منها اشبه لا الاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا فى نفسها واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين للمصنف ما احتج به الشيخ وغيره فى عرضية الوحدة وان

وحدة الشيء وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه به فوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم ان شاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة الخ اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير ممن يدعون المعرفة وهم ليسوا بعارفين بالحقيقة امكان ان يكون شيء واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شيء آخر وان يكون شيء واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار الخ يكون بيانا للخلاف الثاني معناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وسائر المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا لا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا وعرضا او رفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل بافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شيء البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شيء مهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء الذي هو فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء الذي هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لائق كما هو دأبه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الرأي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا كجزء منها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغنى عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما الجزء الشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يصير الوجه جوهريا
اي ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا وذلك هو ايضا قريب المأخذ مما سبق
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر
وعرض والموضوع والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيان
والاوليين حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه امر في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان لا انه اي شيء كان بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على ما بين هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فهما انما
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا لشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه جوهري الانسان وعرضي للماشي هذا وصح ان يجرد كون الشيء
في المركب ليس لا كجزء مما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا
للمركب اولا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بالاسرار عليهم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كرر راجعا وقال ان لهم ان يحتجوا
ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتباران في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هي التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فبتذكر ما سلف حتى يظهر
وجود الفساد في كلامه اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا ينافي بين كون
الشيء عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حال الشيء مقيسا الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للآخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست
مفتقرة الى شيء من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة كونها حقيقة مبهمة
محصلة بمختلفة نوعية فهي كل منها يحتاج الى الصورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف ان بين الموضوع والمحل فرقا وقد سبق في اوائل الفن الثاني من
المسمى بقاطيغورياس ان الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شيء آخر فيه لا كجزء
منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تم ذاته ونوعيته به او بذلك الشيء او به فهو على كلا الوجهين

بصير

يصير به بحال وصفه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصياتها

الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقرة اليها الاصناف فانها هي اصناف فانها ليست مما وقع الافتقار والعروضات اليه من جهة نوعيتها

وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع

وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شيء موجود في محل لم يصر ذلك المحل في نفسه نوعا

قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حله فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعنى بالمادة الا المحل الذي يتقوم نوعا من

الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شيء يحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحدها كافية

في تقويم المحل وتنويعه بل مع شيء او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة

فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة ما مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا

الامرين احدهما الحلة وهو في المحلية كجزء ليس لا كجزء فلا يكون المحل موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء المحل وثانيهما المحل

وهو ليس وجوده فيه وجود شيء في شيء المقوم والنوعية بدون ذلك الشيء بل وجود شيء في شيء لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه الا بما حل فيه فظهر

بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انيته هذا الشيء الموجود في المحل لا في

الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجيء عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من جهة

كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان

هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجيء في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه باسم الصورة

مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون

صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون

صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو بعد لمعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم

في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة

والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر

بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم

اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار

بحسب اعتبار الواحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود

بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد نفي كون المادة

والصورة والمركب منهما واجب الوجود بمعرفة خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة

وان من خاصيته ايضا انه لا مكافي له في الوجود والمادة والصورة متكافيان في الوجود كما سيجيء اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه

الثلاثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي

كون الواجب جوهرا فسيجيء البتة في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما يريد اولا تقسيم الجوهر الى

اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا

بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على

وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر لكونه غاية او علة او لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة

المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها

وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل

واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا

من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

[illegible]

في الطبيعيات لاجل ذلك مرجحة بجعل هذا النسبي من حيث كونه من مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني الذي هو ما يترتب
عليه الغرض هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حداً واثبات وجوده وانيته فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلته منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجود هذين
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاوردنا للتتمة
الجسم وتحقيق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان ههنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو معرفة ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية
تتبع كل منها نحو من الوجود ضربا من التعين فان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال الى حيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عنه وجه مجرد في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو وجود الاتصال الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصيل الا نحو
قدر ما يمكن ان يجمع كل جزء ولا من البقاء ما يشمل اوله واخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض عنه فهو غايب عن بعض اخر وكذا البعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فهو مع هذا مبتنع الجهل الترب الظلمة والفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم يحتمه نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على مبدأ الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض عند مبتناه وبقي
في كتم العدم انواع جمعية مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدأ ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء لا يتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللايق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدأ فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان بما يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احواله بنفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريفه معناه على ما قد جرت العادة به ان يقال انه الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما بينه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائم واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا والقابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الاول
يلزم المطلوب وعلى الثاني يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو ممتنع الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة الاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة فينتهي الى البسائط وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو باطل كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المرتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة وهو باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه يحتمل الوجوه
اما اولا فانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا متحصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للآخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيجيء
اليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي مر دون وجوده واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه تنشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للآخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الآخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات محضة
الحصول وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب آخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والآخر فعل ويعرف
الجوهر بمقولتين آخرين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها جعلوها عنوانات يقصد بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديد غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في
الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوها اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس فهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا لنفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك لكن بعضها وجوه ثلثه والممتنع هو كون المركب من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير الا ترى ان الانسان مهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزءاه وهما الحيوان والناطق
ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون
القابلية للابعاد فصلا فهو ما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد دون
القبول فهو ليس بشيء فان القابل ايضا مفهومه مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله**
فيجب ان يتطرق في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
كيف كان وخط اخر مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما لم يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود
شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة ثم ذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط بالطول ويقال للامتداد المفروض او الموجود اولا و
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب وهو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دائرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين بمقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزاء بدنه المار اليه على استقامته وهو ما يلي
القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه باعتبار ان الحركة نشو الانسان وهذا لا يعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقع بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
يكون في سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين بسطح
مقدار او للمواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد
الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل في السمك
بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان
يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محور او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجوده متقدم بما هو جسم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة
كما في العنصر فاذا ابطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا
في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية
بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكن ليس نحو وجوده ولا ايضا من لوازم المهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع تناهيه فكذا يمكن تصور معا من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس
من تصور شيئا متناقضا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع الا جسما ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الآخر او التقييد كمن قال ان الجسم المربع فانما اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الاله وكذلك من تصور جسما غير جوهر كمن قال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد آخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق ولا لواحد من المعاني المذكورة
مدخلية في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فابطل سائر المعاني المحصلة وجها للتعريف بوجه مستأنف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاضلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاضلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض لاجزائه الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى اسفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما سماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني الثلاثة اللهم
الا ان يكون متحركا بالتحركات مقاطعها ما رتعلى الاقطاب وقطبها او امتعلى المناطق احدهما بالذات والاخيرين بالعرض **قوله**
تبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجئ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتيسر
ولا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوايم فيمكن فرضها
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجلها الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا الجسمية
وحقيقته معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المغايرة لبعض ابحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع لا كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التي في موضوع
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر فكذا ايضا يعلم معنى الجسم وتعريفه وهو انه الجوهر الذي كان
له الاول وصورته التي بها تمامه بحسبها ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسيط

الكمال فهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة الماهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذا انه صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعد ما وقسمة ما ايفاء لتمام الحد وقد يوقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في
التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من
هذه الامور العرضية كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا وله سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات
بحيث اما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزومه بتشخصه
فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم تشخصه او جنسه فالسطح بمعناه الجنسي
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كلها بتشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح بمطلق
الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالتشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخص عند زوال ذلك الشيء بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس تبدله بتبدل الاشكال الشمعية بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث راوا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب
اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعته
مبهمة جنسية والمتشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال
في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد في عالم الاجسام الا وفيه تلك الابعاد بل مما تقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة
اخرى كمالية محصلة لنوعية الفلك وهي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة لكمالاته الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي
في موضع ما كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في التقوم بشيء و
عدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما لازما لذاته
فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها ولما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد
الشخصي بهذا المعنى ووحدته الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على تواردها على الجسم مع بقاء شخصيته فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب علينا ان نتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجود الابد
ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون لاجزاء لا يتجزى لبطلانها في انفسها او لامتناع قبولها بعد للا
المتصل اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا في امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشيا
عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي ثبت عرضيته والا لكان الكلام عايدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف يحل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها وكانت الهيولى في ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد وعمرو
وغيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهري اراد به المتصل بذاته الممتد في
حد نفسه من دون قيام مبدء الاتصال او الامتداد به فانه بمعنى انه متصل وممتد بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زايد عليه
حليه بل بنفس ذاته كان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها متقدم وتقدم او متاخر وتاخر باعتبارين ونفس المعنى
كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال تشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يختلف فيهما اخر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
المساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصم او الجذرية او المكعبية وغيرذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يقع
انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب في نفسه او مكعبه او مشاركه او مناسبه بوجه
او مباينه وانما الشيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء بعده جزء منه وانما قيد الجزء بكونه عادا لان ذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
جزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدرا او بحيث يكون له جزء عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحها لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين بما اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي ابتداء القول في الكمية في المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق
هو قوله والجسم الواحد قد يوخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل شكلها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ذلك بما يختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل وبالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا للسبعة ابعاد محددة
هي غير المحددات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك كمية والماء قد يحفظ جوهره ما و يزيد حجما عند التخلخل فيكون

قد تبد

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكبير اذا كعب فان ابعاده لم تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها من ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يتقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا يتقدر بالمساواة ما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ما يتقدر به فلا يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فانك انما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية ان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة
من الصورة الجسمية وملزومة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يعرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما الكمية فظاهرة فظهر كمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس الا كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزمه الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن
سمى المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني هي ما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينها بما هي
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اه يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمي وجدنا الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقداره الجسمي شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقداره الجسمية على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولته واعلم ان الذين ينكرون ان
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون انفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انحصار الماء في القارورة وانشقاق القماقم حتى الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها بها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر متعينا حتما للمساحة هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب الذهن
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيهما انه مقدار متصل في ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته فبالجملة انه عارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ الشيء في كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يريد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون مقدارا جزءا ولو ان لم يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح بنهايته والخط بنهاية بنهايته وهذا كما ان الجسم التعليمى ينتهى بالسطح وسطحه ينتهى بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهى الجسم الطبيعى بالسطح وسطحه ينتهى بالخط وليس شئ من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض فى جوهر وبالاعتبار الاخر عرض فى عرض هو الجسم التعليمى والخط باحد الاعتبارين عرض فى عرض فى جوهر وبالاخر عرض فى عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح فى العبارة المنقولة عن قاطيغورياس وسياتى ايضا ايضاح ذلك فى مباحث الكم فى هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم الطبيعى والاتصال المنسوب الى المقادير ما سيأتى واقعا لما مر ايضا فى المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنا لئلا من معانى المتصل فيكون سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط فى معانى المتصل فمنها ما هو فصل الكم او الكمية ومنها ما عرض يلحق الاعظام من حيث هى اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعة واما الذى هو فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد فى نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذى يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعنى لما يحصل فى التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل الذى يحتاج اليه الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل فى نفسه بل المتصل بغيره فيقال متصل لما يوجد بينه طرف ونهاية واحدة بالفعل هى بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان مكان الاتصال مماسة مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية يحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذى صار لجزء ان لعرضين كعضوى حيوان واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل فى حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم اخر بانه اذا حرك وينقل عن موضعه فانه نقلا يلزمه الطرف الذى يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقى بحسب هذا الوضع هو الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذى على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم المعنى عن اسم شئ اخر فيصير بحسب صناعة ما احق بذلك الاسم اسمى ما ذكره ملخصا وهذه المعانى كلها غير معنى المتصل المذكور فى موضع اخر الذى يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم اه هذا شروع فى اثبات ان للجسم جزءا غير جسم يسمى عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة وهذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست جسمية كصورة الافلاك والاولى ان يذكر بدل الحسية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذى يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم فى جميع هذه التعاريف شئ اخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال فى تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة حيث ما والاستعداد الذى بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية لم منشاؤها وانما صح كون القوة الاستعدادية عنوانا للفصل للهيولى لانها جوهر مبهم الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هى كالمعنى الجنسى بغير حقيقة شئ لا حقيقة تامة له وانما تمامها فى الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرئت كما انه اذا قطع نوع من نوعيها وهو الجسم بالمعنى الذى يكون جنسا بزوال فصله وهو النامى ولكن لا يزول جسمها الذى هو مادة بزوال صورة النباتية التى هى مطابق فصله النامى فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينه لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص فى الوجود ولا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذى بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة فى بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه تحصيل ما والوجود الحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة متدرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليستفيد منها جهة الفعلية والكمال الا فعلية القوة وكمال النقص وبهذا امتاز عن العقل الجوهرى كعدم ذيه فى جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية سيما التي يجيء لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا اذ لاحد ان
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها مثلا واحدة في نفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي وحدانيات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان مبادي هذه الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا لو تسميتها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء التي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتأخرين في بطلان هذا المذهب ان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشيء
اما اولا فلانه مبني على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
المجموع العددي الحاصل بانضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس له طبيعة متأصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها ما احدثت في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاخرين طباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والافراد ويخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقتها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات الشفاء بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما ههنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة اه تقرير ما ذكره ان القائل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا يمكن تالف تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي اجسام هف
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين في انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين في انهما لا يتصلان امرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج غير الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني كان جائزا من حيث الطبيعة الجسمية النوعية اتصال منفصلين وانفصال
متصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانفكاك في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منهما وجهته بان يكون نسبته اليهما نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب وتقويما داخلا في وجوده
فقط فيكون نسبته اليهما نسبة الصورة الى المادة يلزمهم اولا ان الخروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذي يمقراطيسية متخالفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة
واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار نوع جنسا للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها
المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية
داخلة فيها وهذا انما لا يمنع من كون الجسمية بما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان طبيعته
خاصة غير الجسمية المشتركة تمنع عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار اليه اثبات مادة بسيطة وهو ان الطبيعة الجسمية بما هي
تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل او الوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام
غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين
مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب امر مقوم او غير
مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكان
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موجودا
منقسما لا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية متصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كاللون الذي لا يحصل خارجا
الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال على
ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة وفي
استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزائه الوهمية ليس الا انفصالا
لا خلقيا وانفصالا فطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفتاق الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين
بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب في الاخيرين بمعنى الاستعداد المجرد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة
الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول
الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس
بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية لتحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة
عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كل من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل يحصل منهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد عندهم وايضا اجزاؤها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** نقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام فهي في طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو
ان كل جسم من حيث جسميته يكون جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة
واورد لفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد مع
الاتصال في نفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر منها ان صورة كل جسم واتحاده المقدارية تاما

لا بانفسها بل في شيء آخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يتشارك اجزاؤه في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله في ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة فاذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى
الآخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست في ذاتها قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد
الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية لا للامور التي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقيق الشيخ هذه المعاني في
المقالة الثانية وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشيء لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان آخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما بينه الشيخ في التعليقات
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل آخر وبعد آخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيتهما
بما يخص به من هويته ولا زمنه لا انه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شيء مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صب في انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان ماء في الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان في الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهري
من المقادير المحدودة وذلك الشيء لا يتحرك جوهره لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرضه
الجسم ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشيء من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية
لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وما قيل ان
في الشمعة يتبدل الابعاد واتصال الواحد فيها باق بعينه فنقول ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال و
امتداد ثابت بعينه ثم والوجه الثاني هو ان الاتصال المورد في الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثله والذي يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المخصصة اعراضا فانها يحدث ويبطل والهيئة الجسمية
والنوعية لا يتبدل ونستغني في قوامها عنه فان كان وراء هذه الاتصالات اتصال آخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعني به ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهو الذي يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين ويكون صالحا لاعتبار [illegible] فهو
الامتداد وقد صرح المتأخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهري ويذكرونه موضع الاتصال الذي هو صورة الامتداد الجرمي فنقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال هو نفس الجسم فهو القابل للاتصال وكذا الانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم في الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلاثة والامتداد الجوهري هو الصورة الجرمية والامتدادان من حيث ماهية لا يختلفان فلو اقتضى شيء من الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا العرضية

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيهما امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار اذ لا يصح تصور ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدها
جوهري والاخر عرضي فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والمحل اقول في الجواب اما اولا فما ذكره اولا فانه لا شبهة في ان
للجسم سوى الاتصال النسبي الذي من باب الاضافة اتصالا بمعنيين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكمم الطبيعي
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر بسيطة لا اتصالات
ومتصلات حقيقية لكن المستدل لا اعتراض له الباقي جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون مرا عريا في ذاته
من الاتصال مطلقا كما في الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه او عن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية في النوعية باقية لا ينبعث الا مغالطة نشات من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بمهيته ونوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
وتبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير في جواب ما هو واما قوله ان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحكم المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل للاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من قاطيغورياس في الاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري يبطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية لا الطبيعة
وضمنه ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة فانها في فرد اخر واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باي معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل نقول انه هاهنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهري واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذي مع الجسم التعليمي بمجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم له في مرتبة ذاته الوجود بابهام مقداري وتعين جوهري وقوله
فيحصل في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في ذاته متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا استبعاد
في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح الابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح له فيقول
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم ولا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
قابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجوده فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل له هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل من جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية في الاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم نحو وجود الهيولى الذي بحثنا
وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم ماخذا ولعله ابين بنيانا واشد وضوحا مشهورا وهو ان الجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود باتصال صوري
امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون في الجسم بحسب نسبة كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة الذاتيين
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصححا لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له لا الانفصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو بط بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء اخر
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا الاول
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل
الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون
اذا عدمنا الاتصال الجوهري عدمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكننا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيء اخر والاول باطل والا لم يصح ان
يبطل عند حدوث ما يقوى عليه وهو يجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء اخر
الاتصال يقابل الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وهذا اثبات الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس بقوة على امر ما ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه اليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء لزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى الحجة السابقة ان قلتم انه اذا كانت القوة قايمة بالاتصال وهو شئ متحصل لكان شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شئ واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شئ واحد بالفعل بالقياس الى شئ وبالقوة بالقياس الى شئ اخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شئ اخر عنه ولا
منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط هيهنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشئ موضع الحامل له
ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء نجد في ذواتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته
بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا الا ان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شئ من الاشياء فعنه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم هيهنا ان فرقا بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شئ منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات بالتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شئ مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث ومجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها واثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشر
والافات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل بما تحتها وتقبل الوجود
عما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل ففاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة هيهنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي ذكره الشيخ قال والسائل
ان يسال فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى جوهر بالفعل ويمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا لانتقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب عنه من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بالفعل بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا الان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان تكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي اعني الامر والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل
يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تتقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء و
اقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو او لا يجري في هذه الاجسام التي قبلنا انه محتاج الى التعميم بضميمة مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لا يمكن ان تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال
وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقتها جسمية
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا لا يزيد معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة فلا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
ارضية يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احديهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا يختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي متحصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها التحصلات وجوديا فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نف
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بشيء من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا تاما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد لمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم بهيئته محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يتحصل نوعا اخر كماليا او هو لا محة صورة كمالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا او شيئا زائدا على الجسمية بمعنى الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق
فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان لكل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة اعتبارين عقليين احدهما اخذه بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا الا
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفا وسيأتي ايضا في ثالث خامسته هذا الفرق فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس فوجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
في ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المتخالفة فاذا تحصل صار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا انتزعنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم منفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي لها كمالات زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو وان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا تحصل للشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فالذي للمبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض و

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام المهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا تحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس وجوده
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا من جهة وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين نوعين عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة المهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداتها وتحصلاتها
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مرددا فما معناه بمعنى في الوجود لامرد وما وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كرداءة العرض للموضوع والمادة للصور وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى في الاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالاثنين وجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول لاحتياج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا او شيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدار انفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه لا يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والتخنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت تلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان تتخالف انحاء وجوداته و
تحصلاته فيكون مقدارا مخالفا المقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امرا متحصلا لا صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل للمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية فهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان نضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى مادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة نحو في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي يحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا تغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير بسببها استغنياء عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وهيهنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس
الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية مجملة

ولا يوجد كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتدة في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك هذا المعاني في
مباحث الماهية حيث يذكرون الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته النوعية
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد اه المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك
الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قايمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب تقدم الاستعدادات واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص جوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر قوله وايضا اذا
فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها خاصة او لا يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال بان يكون
في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت متحيزة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان تلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط وان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لا يلاقيها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية فيهما وذاته متحيزة عن الخط لذاتها هما متحيزة
عن الخط فاذا هما متحايزتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناها نهايتيهما هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة متحيزة منفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدر بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص وعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة
ان لم يكن محسوسة وهو مح وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا جهة
لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

بما هو جوهر

لاخر

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر بهذا اشد ظهور ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضنا انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جوهرها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب المعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا تتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير لشيء الا بما نسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات يجرى بها تطبيعة في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء لحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زايد على مقتضى طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه تحركت اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت منها
هذه فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع منه كونها صورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب بوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
نفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت تسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة الذي لو صح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسابها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضع ما وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول فهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لكا لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثر
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكلام على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عندية
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها لا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعرى عن مقبوله هذه سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني مح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازم القبول لشيء ما لان لوازم المهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائم القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذي حيز ما بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لايخ اما ان لا يبقى عند التقدر وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات بوجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل الا به لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون وجود الامر العارض للشي مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا بطلانا وفسادا واما ان يبقى بوجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت له وعدم
انقسامه ولو بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابل للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان
يفارق الصورة الجسمانية لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسب لا لاجل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة يوجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل
قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زيلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لايخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الواحد الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا تزاحم في المفارقة
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشي دون الاخر كيفا وتكيفية او مقدار فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او بقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم لهما زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فان ارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شي ووجود شي اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلامنا في نفس المادة لا في شي ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشي اذا لم ينفصل عنه شي
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شي يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام أه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الآخر الذي
يختص بالمقادير والمقدار اشد هو الفصل والوصل بين الجسمانيات اذ الانفعال بنحو آخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه هيهنا
قاعدة اخرى تصحح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا مقتضيا
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلكيات والاجسام الصلبة الممتنعة عن الانقسام وذلك الاستعداد ومنشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما بالها اذا اتصل فبطل انعدم وهو الذي يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشيء مهيئا للمادة لان تقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
فاذا حدث احدهما زال الاخر وايضا حاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان تتعرى عن
الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لهويتها نحو آخر من الوجود به يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التي
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول بعينه دون نظره يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كم ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانفصال
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة والحدة في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها معينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار وهي ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزء في ذاته
كالهيولى او غير متجز تجزيا معينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكرنا انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود
التخلخل والتكاثف مما يثبت بشهادة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان
الشق لزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يفشو اليها ثم ما الذي الجاها
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة يمص ماؤها فيكب على
الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو ممتنع فاذا كب
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولو لا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة السفل فهذه حجة عند الملص على التخلخل وعند الكث على التكاثف والاستعدادات التي ذكرها منكر الهيولى ومنكر التخلخل و
التكاثف المبتنيين عليها عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات صادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يفيد استعدادا اولا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول
هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني لو فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها بحجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر عنه حجم واحد على الجميع الا لامر ينضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حال اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيها اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدارا اعظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدارا اصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زائد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في
ذاتها قريب من الاختلاف في الانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين متحقق
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا من مبادئ الطبيعيات قد صح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا تخلو من المقدار وان الجسمية يقتضي
مقدارا معينا والا السبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلاف ورودها قبلها
المتوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص
لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص به بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي مقومة

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهى عند محصلى المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هى المبادى القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد فى كل جسم طبيعى فمن حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية يسمى صورة ومن حيث كونه متمما للجنس يسمى كمالا اول للمستكمل
ان ناخذ الطريق فى اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للاشكال والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة فى كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهى مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور فى حقها فمبادى هذه الآثار لا يمكن ان يكون هى
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع فى الجميع والآثار المتفقة متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست فاعلة ولانها مشتركة فى العنصريات
بل فى الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق آثارها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوى نسبته الى الكل ولا المبادى جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهى الى الاجسام وموادها وهذا لا ينافى القول بالفاعل المختار عند التحقيق مما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به انسانا انكره ضميره او الاحوج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لا بد ان يكون مبادى هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة فى ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهى صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اى مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مجردة عن هذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكانما
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه فى الوجود الخارجى وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة فى احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادى للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر فى الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى
وغير القسرى مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة فى الحديد الحامية مبدء الحرقة بجسم ما والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين من اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان سند لا لهم على اثبات الصور بكونها مبادى جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادى فعالة بالحقيقة بل يكفى كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فهى ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادى لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى مخصصات هى ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعى انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل فى الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثانى انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى سائر الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمى ينتزع منشأه صفة متقررة فى ذات المستعد بها يستعد لامر فتلك لو كانت امرا زائدا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فعاد الكلام فى تخصيصه بعض ما جعلها فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهى بالاخرة الى خصوصية

في ذات الجسم يكون متقوما بها لافتقد ما هي على الجسم وعلى ما يصدق عليه فاذا تحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول انما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها لا يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة بل يكون لها اسباب لاختلاف تلك الآثار فما سبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصول
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بهيئتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة بحسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن تقدم عليه واخذوه من معلميه واساتيده كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بتلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفيها من نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقل عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه الوسائط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجففة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الآثار
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها لا سببية لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة طريق آخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقومها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصل ومقوم
اخرى اذ يمتنع ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو ممتنع ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتحد من هذه
الامور الثلاثة اتحادا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل الا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث اولها ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل بها
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها وفي هذا الموضع
ابحاث متزايدة على طريق الاسئلة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردناها
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من محصل
التقصي عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الصرفة

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبايع الجسمية و
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع
التي تحتها فهي يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة**
عرشية اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقوم العلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينه بعد ان يثبت عندك انه لا بدّ
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متا خر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا فائما المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لمهيات
الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام بتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هي اعراضا زائدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه مبانية عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بحدّ الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بيتا بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا الاجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد وكذا دخل في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانّما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام هيهنا في التقوم بحسب المهيّة والا فليرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما اورد على
الاقدمين ان بحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا المسلك استدلالا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق الصراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعها حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها والخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب
الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء لجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور وهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منها اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او كم
واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن مجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصلة ووحدتها وحدة حقيقية غير تعملية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين فى المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس فى المركبات
متحد بالمادة الخارجية فى الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصل فى الجواهر جواهر فيكون مبادى تلك الفصول
اعنى الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع فى الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
فى احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مرادهم على الاطلاق وفى كل موضع طبيعى تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبذلك
القاعدة يعرف كونها من ايهما القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هى المعانى الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هى عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقدارى مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا ينبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فنعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التى عندهم مبادى الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هى بانواع طبيعية وما يشبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التى توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والانسان
والزمرد والشجر فان لها علل اربع كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجيان عن عالم النقل و
مقومتان
الاتفاق وثنتان منها للماهية وهما داخلتان فى ذاته تلبس احديهما بالاخرى فى الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم
فى الفصل الاتى ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هى جواهر واما قول
المثبتين للصورة فى المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه فى الوجود والعلم يكون هيئة للشئ الواحد كالانسان مثلا جوهر لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه تفصيلا
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعى وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب فى الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشئ
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشئ لا ينفك عنه فى اعتبار من اعتبار ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باى اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات اى
المستغنى عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشئ بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون فى المعلول اكثر منها فى العلة وافتقار العلة الى شئ يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفة
من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية فى الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتبارى بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر اليهما
يضمه بعد تجوهر الذات فلا يحصل منه وما يضمه فى مرتبة اخيرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شئ واحد جوهر او عرض هذا ما عندى على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ان الذى هدانا الله بنوره واتاه
علينا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هى وجودات خاصة للجسمانيات والوجود ليس بجوهر فى ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة فى الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحد معه فى الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا فى ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هى بعينها الصورة الخارجية موجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

دالآ كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من انه
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن ههنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي وجودات بسيطة
وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما
يلحقها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فانه هو متشخص بذاته والهيئات متشخصة كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير وكذلك
الصورة النوعية فانها حقيقتها مصدر لذاتها لجميع المواد والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان فان النفس التي هي صورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ للحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كان محيطا بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستأنف الكلام عند بعض
الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المصون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخرى في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية ايضا غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وليسا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا مقداريا لا محالة
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هنالك من انفعال مادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاول فغير صحيح بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضاف لانه لا يعقل
الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا وما ثالثا
فلان كلا منا في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى بحسب الوجود كلما كانت
صورة تجدد لها نحو اخر من الوجود فهي بعد مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق التضايف بل علاقة التلازم الذي هو
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا منفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فيشبه

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفاء في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي بزيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا له وكعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه موجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما واذا لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لو لا عرض لذلك الامر الثالث عدم او لا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل يجري بان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتيهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل مح فالشق المفروض للزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليسا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا مكافئ له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث من حيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمداخلته وجوده سواء كان تمام العلة او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك فهي احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجبا رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث حتى
يكون هما معلولا فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون آه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلنتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتملها في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلننظر الى الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة آه لما ثبت
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان نطرح ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصور اصلا لا وجها اما الاول فهو ان كل مادة لشئ بما هي مادة له حقيقتها انها بالقوة والا
وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكان سببا له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان يصير متصورة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت نسبة القبلية
الى ما يقارن ذاته ذاتية لذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته لذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بلا نسبة غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا يشمئز عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فهو من هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على الواجب تعالى و
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي
سبق عدم زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلة للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لهما لا موصوفا بهما فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو انها ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته لشيء
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليست بناء على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن
لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب اجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذاته
يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين و
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية وجودها تابعا لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار آخر واذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
لهيولى العناصر فالمراد انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلافها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء آخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة فكلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين آخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون للمادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما يحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان آثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجها للصورة
والقوة وجهاتها للمادة فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ان
يكون الصورة هي العلة التي بها يجب المادة فلا بد هيهنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غيرها تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اه اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقبها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما التي يلزم الهيولى ابد الدهر ويتحقق اسباب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في افادة الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصورة المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية
في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالماهية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل الماهية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت المعدومة عن المادة في تتميمها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يجعل فعله وهو المعاون في التقويم **قوله** فيما ان هذا
الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان تقويم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها
بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقبها لها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة من حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة ومن حيث انها تخالفها يجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما
المادة وهي بوجه اخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتشخص او لا فيؤثر في الهيولى ليجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بها
المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المختصة لما تلزمها من التشخص بالتناهي
والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المختصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة بجوهر مخصوص **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء لا بعينه ما يجعل الجسم المستنير قابلا
لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد رفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر متبدل لا بعينه
بايراد مثال لم يبعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المستنير في
الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري ويقف على سطحه
ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الصيقل والهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف على سطحها بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شيء اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الى ان ينعدم قوة
نفوذه او ينتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او بما يذهب بعدها بحدث منه
مخروطة اخرى راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية غير
غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين للمضيء في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كرائب الخشونة ونحوها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال و
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من الحلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يختل المقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا متشخصا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي توردها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا اخر يفعل
فعل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة بتعقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء من الصور يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود

لا يستبقي إلا بالصورة لا يمكن وجوده إلا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول المجموع العلة والصورة فليكن واحداً بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد أقول مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلاً وآكد وجوداً من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساويان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي فحينئذ لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يكون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجوداً من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا يستبعد عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدته بواحد بالعدد وهيهنا كذلك فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي هو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق يستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال الاصل هيهنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتاً شخصية تامة السابق باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد هيهنا ان يصرح باسم ذلك المبدأ الاصلي ويبين حقيقته من انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر العقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها اذ ليس هيهنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض عن ذلك واحال بيانه على ما سيأتي ولكنه يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكي الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعون الله تعالى فهو ان الهيولى ليست متحصلاً متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي نحو كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها انه لا خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعاً والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي التشخص بل لان الصورة في وجودها وكونها سبباً افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعاً واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة لا تفارقها المادة اي اما صورة واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها أقول الغرض من هذا التقسيم هنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يتبعهما فلا بد للسبب المبقي للمادة ان يستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد شريكة العلة للهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المعلى والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتا اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطته شئ اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء وبالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقى
المادة بتوسطها فالقوام السرمدي من مبدء واحد بعينه او من مباد متعددة بعضها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيهما اظهر لكونهما متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها اه
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما على الاطلاق
معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد من مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلهما كاللبنتين المخيستين اما المتضائفان فقد مر الجواب عن الاستناد بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة يقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شئ واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شئ كامل وبالفعل ومحال ان يكون شئ واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون متصورا بما يتصور به وفاقا لما ينتقش به ويمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر بصورة
فهيه معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل وربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر فيهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو مح ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى وللصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ ما لم يتقوم او لم يتقوم به المعلول فكيف يقوم العلة بما يتقوم به
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين اه وانما قيل التقويم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة التشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى فى ان يكون محلة تشخصها وقابلة وجودها التشخصى **قوله** وتبين الفرق بين الذى يتقوم به الشئ قد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها فى انفسها او لا نفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا وموجود والموضوع كذلك سواء قارنه العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض **قوله** وبين بهذا ان كل صورة يوجد فى مادة مجسمة فبعلة ما يوجد آه قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لزمتها دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد فى تخصصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا الغلط فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها انما يفتقر من جهة تعينها التشخصى وما يلزم تشخصها من التناهى والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخ جسم من الاجسام من تجدد حال فى ذاته او فى لازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة فكل من المادة والصورة نفتقر الى الاخرى بوجه آخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الهوية التشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلة للصورة التشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهرية الناقصة وتشخصها الناقص المبهم فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك موقوف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا لكان للماهية وجود آخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و
ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم
تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم
الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لو قوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ
ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم
وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد
جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك
المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب لغير معنى الوجود هو مهيته ومهية العرض واما
ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود
بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان
او بالزمان او في الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية
واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان
وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد
علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من جزئي الجسم في انه جوهر متقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته
متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما
على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة
لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود
لا من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى
والصورة متقدمتان في انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية في افراد الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم
التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من
جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال جواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع
الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والدنو والعلو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثالثة** وفيه عشرة فصول العرض فهذه
المقالة البحث عن احوال الانواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذا الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات
الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر والجوهر ذاتي لما
تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي

لما تحقق بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة والالوان وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر
الى استينافه بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك فثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدا فصله الذي هو قابل فرض
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدائيته للصورة ومبدائيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدا لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة وعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل ويدور ولان تاثير الجسماني بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزءاه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئيه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعله الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثباته مكررا في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكلمة ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تقسيم
المقولات العشر واما اثباتها وجوده واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضيته ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فبهذا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتدا بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيده
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين
والوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا يشك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا الا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر. واعلم ان صاحب التلويحات

ذهبا الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد هي النسبة لان النسبة مفهوم واحد وهي داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثيرا ما يستظهر بشبهة المنبج المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات في نحو على انحصار في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فما ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال له الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا ومنهم من بلغه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة اخرى ممن راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين جعلوا الخط والسطح جواهر في الجنس هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية ولحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكونا احدهما وهم القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرى يكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملنا عليه كما سنشير اليه في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة بل هي مركبة منها متقومة بها تقوم الشئ بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الوجود المطلق كما فعلناه لكن قد تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما اصحاب القول بجوهرية الكم اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنيا القوام عنه واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة واما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه بتشخصه ففيه انه لعل الباقي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء الجنس في كل المركب خارجا انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها يكون نوعا اخر فتبدل التشكل يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على حد واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي الجواهر وكذا اصحاب

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادى المبادى لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ونعل مرادهم بالمبدأ المبدأ المادى لا الفاعلى كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا تحركت النقطة تحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعانى المشهورة على طريق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشئ فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
فى كل شئ لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على الماهية لا فى الخارج بان يكون للشئ الواحد وحدة وللوحدة
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل فى الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير ماهية الماء ووحدة الناس غير ماهية وكذا قولهم الوحدة بما هى وحدة مستغنية ان يكون ماهية من الماهيات الكثيرة ولا
يكون فى شئ مخصوص من الاشياء بل هى فى كل شئ بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شئ فانما يصير هو ما هو فى نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان ماهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد ان الوحدة فى كل شئ عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كما بالوجود فهما
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت ماهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شئ انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هى هى ليست بانسان بالحمل الذاتى الاولى
بل اقول ان الشئ ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذى مناطه الاتحاد فى الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شئ مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلى للخط والسطح وغيرهما وانها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فتحققه بها ووحدة المتصلات بما هى متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شئ فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التى هى عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شئ واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يتكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هو كثرة متألفة من
الوحدات المتماثلة وهى لا يكون الا فى الماديات فكيف يكون هى اول الحوادث وكيف يكون هى متوسط بين الوحدة وبين كل شئ
وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما ذهبوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسى **قوله** فيجب علينا لولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير فى هذه
المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشئ وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذى هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشئ ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود فى الاول تكميل العارف نفسه وفى الثانى غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهى كالوجود
من المعانى الوجودية الشاملة فينبغى ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع فى هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض فى معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه وبوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا فى الكم والواحد كالمبدأ الفاعلى

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلى للعدد فان طبيعة
الواحد تفعل بتكررها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصورى للمتصل الكمى فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال
صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشئ واتصاله
اما مبدئيتهما بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة
لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما
الجزء الواحد من العدد الذى اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شئ سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا
واحدا فالواحد الحقيقى عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين
لم يبق منه شئ فيق الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة فى المقدار من جهة ما يعرض
فى اجزائه شئ به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذى يفعل العد ويستعلم كمية العدد مما يجعله
واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقى للعد لا الواحد لانه كالالة التى بها يفعل الفاعل للعد كالذراع للمساحة
وهذا الفاعل لا يتحقق فى شئ من الموجودات الا فى نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئى والحيوانات
وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر فى الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح
بالمعنى الاول وهو مبدئية الالة لا مبدئية الفاعل **قوله** فصل فى الكلام فى الواحد قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود
متساوقان فى الصدق على الاشياء فكل ما يق عليه موجود يق عليه واحد ومتوافقان فى الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى
كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد فى التحقق وهو الذى لا ينقسم بحسب
والغير لا بحسب المفهوم والمعنى فبالحرى ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والتقييد بالحيثية ليندرج
فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقى فيه و
الواحد يق على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها فى تماميه
الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهى كلها غير الواحد بما هو واحد الذى هو نفس الواحد لا شئ ذلك الشئ هو الواحد
فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذى هو بحث الوجود فيق له الموجود والموجود باعتبارين وذلك احق
الاشياء بالوحدة وثانيها الشئ الذى هو الواحد وهذا على ضربين حقيقى ويق له الواحد بالذات وغير حقيقى ويق له الواحد بالعرض
وهو ما يكون لاشياء متعددة بالذات متوافقة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة
لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يق نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اى
هما واحد فى النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيق ان الانسان والفرس مثلا واحد فى الجنس اعنى فى الحيوانية وقد يكون
نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد فى النوع اعنى الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد فى الفصل كالناطق فى مثالنا والثانى
اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين فى موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان
كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيق هما واحد فى الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو
الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان فى البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك
اما موضوع ومحمول عرضى فينبغى له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اى جهة يق ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد
والحق ان جهة الوحدة فى الموضوع والمحمول العرضى هى الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقى اسامى مخصوصة
فالمشاركة والاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة
مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد فى النسبة و
هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس فى اكثر اقسام الواحد بالمحمول
كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين فى النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان في الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما في النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المشابهة على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسى ومنه نوعى هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حده في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له ولا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد بسيط ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى والواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود النوعى فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس و[٧] وحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف على امور يسهو فيها الاكثرون والاطلاع على منشأ غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسية فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى في ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسى في نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى المبهمات وهى عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين نحو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجود الخارجى والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارجى ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس في اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع الاضافى في تقسيمه بالقرب والبعد لانه يخل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة ههنا في اخذ اعتبار لم يكن في الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى سواء كانت تسميته جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف في هذا الى الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**

ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص بما هى اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود في نوعه يكفي امكانه الذاتي لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لتحصله في الخارج فلا يتم وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
للنوع لابهام بالقياس الى امور حسبته خارجية فهذا هو السبب في ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى مترددة
معان غير تمام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما
سياتي من البحث عن معنى الكلي او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة التشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات التشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابلة للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تاب عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بلصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاضافي لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور امقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خط لا بد ان لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل رأس
خط برأس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوتة في الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال
الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من آحاد نوعه الا ان اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحيوان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا
كما في ابعاض السرير والوحدة في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي
لان الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل فهي قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالي اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة فيهما بالفعل
في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق فهذه الاقسام كلها كثرة بالفعل ففيها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغالبة على الكثرة التي فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

وهو تام م

اي الذي يلي بعد المتصل الحقيقي

فالواحد بالاتصال

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا في الموضوع اه قد علمت ان الوحدة في كل شئ هي عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعنى المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد في انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة مبنيا في التحصيل
وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متحصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا
اي المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سياتي وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هي وجوده
والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف في الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة
بالموضوع اعني بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدوم وما هو صرف كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او موازٍ لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فائدة وتفصي عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم التمايز في الوضع كما
خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي ثنينية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتعارف ان زيدا عمرو من حيث اشتراكهما في النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعني هو هو عبارة عن الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف في اللفظ
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة لصحة الحمل الا الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع وان الثلج والجص واحد في العرض
وان البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال للمتباينات في الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذاك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقي من بين معانٍ

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتّحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصّل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره انما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية
بعينها لا يصير الا انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص الواحد من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الواحد الحيوان ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك ثم هذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون قد
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له ماهية ووحدة وحيثية كونه ماهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست ماهيته ماهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم الكلام الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي فهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي يتألف منها تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل البعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمته مادية او

او زمانية وهي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرها من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال آه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابلها الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فهيهنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا طبيعة اخرى كالمقدار نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعته بسبب امر اخر اقترن بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن ذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير ماؤها مادة لماء واحد بسبب المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع فقد علم ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك انفا وما في الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام آه اعلم ان الوحدة المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او حيثية وجودية الا وفيه حاصل منه بنفسه او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن حصوله لشيء ولو بواسطة سبب وهو في سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك المراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل لجميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له التمام باصطلاح الحساب فهو الذي عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من جهة كالاثنين عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو ما يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب الماهية او شخص مركبا او بسيطا فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزئه كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد والتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يقال للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حى فانه تام من حيث انسانيته كما سيفسره الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذى بسببه يأتى منه الافاعيل
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل له اكمل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقدارى
فانما هو جسم مقدارى لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التى يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
فى حكمها من المركبات فانها لعدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شئ اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فهى الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس
قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد فى عرض او نسبة الى الاتحاد فى النوع لذلك العرض ولتلك النسبة فمرجع المشابهة
وهى الاتحاد فى الكيف الى الاتحاد النوعى اعنى المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس فى غيرهما والاتحاد فى النسب الذى يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة فى الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من رأس انه اذا كانت الواحدة اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شئ واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة فى الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق فى معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض منفردا او امر ذاتى اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقى او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد فى الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد ويقال زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين فى اللون مثلا او الطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد
او كيف واحد والاول وحدة بالعرض والثاني وحدة بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص و
الشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متساوية فى شدة الوحدة وضعفها واضعفها لجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها اولاً بالوحدة والوحدة الالهية تعالى جدّه ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الوجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشرة ولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليهما واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اى على مهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شئ ذى مهية غير
مهيته اذ المهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير مهيته **قوله** فى تحقيق الواحد والكثير فالحاصل ان العدد
الذى يصعب علينا تحقيقه الان مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكثر قد
سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا
ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه او الدور وايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبا الواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات والاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل فى تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقى فى هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا نغفل عنها وهى ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال لان ما يرتسم فى الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة فى العقل لان المرتسم
فيه هى المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم فى الخيال لنا قبل المرتسم فى العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافى كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التى
نتصورها بديا اى اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصورى ذاتى وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اى
بحسب الزمان قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقى بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك من طريق الخيال البشرى
الى الموجود فى عقلنا الذى كنا فى الذهول عنه غير متصورين على وجه الخطور فى ذهننا وقد علمت ان مبادئية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبادئية بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التى فائدتها الاخطار لما فى القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هى الشئ الذى ليست فيه كثرة او الذى لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اوليا هو الذى يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذى هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففى الاول
كانه تعريف عقلى لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مرت الاشارة اليه ان العدد

والكثرة

والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف بالشيء بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات او الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من جميع الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد للعدد الذي هو المعرف واذ فاعله ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هي كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدأ اي الواحد في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باي وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخ اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهي عرض لا محة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة فلا يكون جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محة عرضا لا ذما اذ المحمولات المقولات على شيء منحصرة في جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر في الشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اي موجودا لا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ركاكة ان هذا المثال مثال لما كان الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضي فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضي بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية التي لا توجد وجودا مغايرا الوجود ما هي فيه فهي الامر الخارج عنه عرض لا محة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدري وعرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهري كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا في الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التي لا تخ شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل مهية موجودة باي حيثية اخذت فهي بتلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشتركة اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع المهيات في الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود وللوحدة وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فيعود الكلام الى وحدة كل منهما اعني زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

اعلم من هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات

فضا عف

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع في الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
في الاعيان ففروا الى ان الوحدة كالوجود غير موجودة في الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل انما يلزم من مغايرتهما في الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة محسوسة
كالاتصال الحقيقي وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة و
بين عارض الماهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للماهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير الماهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للوجود
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لماهيات الاشياء واما من لا ماهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شيء عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان ماهيتها ماهية الجوهر اذ لا ماهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لماهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما في كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شيء واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحي اعني لازم الماهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى الماهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شيء آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي ويقال له الفصل المنطقي لكونه معروضا للفصل الذي
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبداه وهو الفصل الاشتقاقي الذي كالحس في الحيوان والنطق في الانسان يعني النفس
الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل كل شيء بالحقيقة هي صورته التي هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
ماهية وجوهريته هي فصل الاخير بالمعنى الثاني ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذي حكم في كون العرضي للشيء
الذي هو احد الخمسة جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضي الماهية كفصل الجنس في المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل
الماهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركب اذ كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل الماهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود في الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر والا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدري الذهني كسائر المعاني المصدرية الاضافية
فليس الكلام فيها اذ ليس شيء منها مما له مدخل في تحصيل الماهية وتخصيصها وانما هي من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعني بها المعنى الانتزاعي النسبي بل الذي يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التي بازائها المحمولات الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال في الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالي واعلم ان المتعصبين في كون الوحدة من الامور المعدومة في الخارج الموجودة في الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولم يجئ وشبهة قوية في باب الوحدة وكذا في
الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها اصلا الا في الاذهان وقد نقلنا عنه اشكالاته

وشبهة

وشبهة واد حضنا حججه في كتابنا الكبير ومن حجج القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشئ لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منها فنقول هل
فيه شئ من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شئ منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شئ من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شئ بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثيه ثلثيها وهكذا الى غير النهاية وبهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشات من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف يتعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنسي اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعاته المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شئ بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بتشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي نحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشئ من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شئ مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية تخالف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

فان لم يكن حالة في المواد لكانت مفارقة عن وجودها في الموضوع

والواحد مطلقا م

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لاعارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب كله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يق انا مكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري قد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهر ان فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدا ان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** ونبدء فنقول انه ان كانت الوحدة مجردا انها لا ينقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افراد موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخ عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا انها لا ينقسم اذ من الح ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي الى نهاية وهو مح فاذا لا بد وان يكون وحدة
كل شيء بنفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك يكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض فلا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها لم يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يأبى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود
مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما يلتئم من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العدد من المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

الوحدتان كلا منهما غني عن صاحبه على ان الوحدة وحدة اخرى ولوحدة الوحدة وحدة

التي هي مهيته يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود لا بشرط فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية كان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى آخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته من خارج كسائر المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسان اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كليا بخلاف الوجود و الوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لها فوجود زيد مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى مهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك او غيرهما نفس مهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا مجردا عن المهية صار بمجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو آخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن مهيات الاشياء صارت نوعا آخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد و اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض آه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته فلم يكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى آخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو مح وليس يلزم هذا المح اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الحل فيه **قوله** فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكل واحد منها ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخصوصية يعني لما علمت ان الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة التي كل واحد فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيامها بنفسها او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا لموضوع غير مفارق للموضوعات والاصار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون معنى مشتركا معنويا بين الجواهر والاعراض فانه من المح ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو مح وكان الجوهر القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا مح او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا مجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع لا بالاشتراك اللفظ وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه وبا ذوه كلام غير مرة على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن الهيات كلها وتارة يكون متحدة بالجواهر وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قايمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية آه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها الا ان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات سببه احد الامرين اما الابهام العمومي والقصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشاؤه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا محضا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبته ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حد الماهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد منه اي اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرض الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاذا ثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الواحد والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى الماهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية والنسبية التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء صح ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب من الوحدة مخالفة في ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالية هي اتصال نفسها او لازم اتصال ما هو فيه كالماء وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق والحقيقة بالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كلها كحال الوجود عند الراسخين في العلم بهما فهي وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي يساوقه فهي مع الجسم جسم ومع

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
الهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بممازجة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب
شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان على لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للآخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفت في عدة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي وستعلم وجه انحلاله الوجه
الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد بشخصه قد يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزؤه المادي والطبيعة التي هي جزؤه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمام وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاؤه الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بذاته جنسه الذي طبيعته ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة
التحصل لا يقدح في بقائها بتشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان المتشكل والمتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي فان المجرد والفحص يحكمان بذلك

مجلس عشرين اعلم ان المنهج القويم في تحقيق التغاير بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما مقومات ومكملات محصلات الآخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الآخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية و المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنمية ثم الحيية ثم النطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كماله فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كم ومن حيث له اجزاء متشاركة الحد وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا آخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي يلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية في الجسم في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للآخر يعني عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي يتعلق بالمادة وشيء في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواضيع فاثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست بداخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة لشيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او انه لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات و كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ هيهنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لتشخصه مبقية له بالعدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته ولاعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار الخ يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محالة نهاية لشيء
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار او لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما او لا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فقط لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

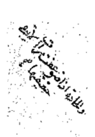
لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهى لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه اذ لا شبهة فى ان السطح باى معنى
اخذ من المعانى الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعى اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمى ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهرى فهما متغايران فى الوجود والنهاية صفة للمتناهى فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا مسطحا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا فى المحل مطابقا اذ انه لذلك ولا ان يكون بازائه من
المحل شئ يطابقه كما حقق فى الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذى لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان فى كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك او لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهى والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التى لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذ
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن عروضها له لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه فى امتداده الخطى **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض بعدان امرا فى نفسه لم يكن نسبة المقدار
فى السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اى كونه قابلا لفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة فى جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة فى الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردى
جعلوا المقدار الجسمانى جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذى هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى الاجزاء
وهمية متشاركة فى الحدود والسطحية فى الجهات الثلث الذى به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما فى الجسم كالنسبة بين ما بازائهما فى السطح فلو كان اللذان فى السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا منقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذى هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهرى للجسم وهو مح كما مر بيانه فى المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اى تعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا او عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحدا فصلا لجنس ونوع منه فى
موضوع وخارجا عنه فى نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل فى الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثانى المقدار القابل
للقسمة فى الجهتين وبين انهما متغايران فى الوجود ليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وبين ايضا انه بكلا المعنيين
عرض فى الجسم الطبيعى لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا لسطح تارة ومسطحا اخرى فهذه
كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدار
ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اى مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوعة للجسم كما علمت بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا يتبدل بالمستدير الا ببدل الجسم الذى ينتهى به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا ببدل السطح الذى
هو طرفه فاذن ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لترادفها وتعاقبها ان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لا يستلزم

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية اى بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته فاذا
بطلت هي فقد تبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفى القطع ابطال الوحدة التى هى صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و
اتصاله شئ واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة فى اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفى تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل فى انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هى مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذى هو فى مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم فى الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى فى نفسها شئ غير المقدار وغير المعنى الاتصالى
والانفصال الذى بالذات فيجوز ابقاؤها فى الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا انضم بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت بطلت بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا انفصل بينهما بطل بهذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت ولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وبتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام فى السطح فقس عليه احكام الخط واعتباراته
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا او عرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
العظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اه اقول هذا الكلام اعنى
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية ربما توهمها ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا فى الثانى من الثالث من قوله فى تشكل
الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التى من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التى هى الصورة الجوهرية وقوله بان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هى من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته المجردة
التى هى بمعنى المادة وانما الباقى منه عند ذلك هى الهيولى والصورة الكمالية لتشخصهما ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر ايضا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التى هى متقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شئ
على شئ اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و
الجسم الذى هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالى ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالى فان كل مركب طبيعى له جزء صورى وحدته بوحدته
وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادى هو بازاء جنسه ووحدته ناقصة مبهمة يتجدد وحدته
المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس فى ذاته بالاعتبار الذى هو مادة لا يقدح فى وحدته الخارجية التى هى قد
تمت وكملت بالصورة كما سيتضح لك فى مباحث الماهية **قوله** فقد بقى ايضا ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقدارى
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التى لا ينفك عن معروضاتها لا فى الخارج ولا فى الوهم واما عندنا
فهى من العوارض التحليلية لشئ واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها فى الوجود وان لم يمكن
بينها مفارقة وانفكاك فى الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يعرض
كل منها مجردا عن معروضه فيفرض فى الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة فى بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
اخذ الشىء بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شىء وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فى ظنى
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا الا جسم معه او خطا الا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح اولى او نقطة موقتة
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشيا
اخر والشىء لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشىء فلا بد لمن يفرض له وضع خاص يقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند
الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة وعمق فان السطح هو نفس الحد والنهاية لاشىء ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحد من الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انفصاله انقسام الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه فى الوهم ما هو نهاية غير منفك فى التوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شىء لا ينفك عن تصوره مع
ذهوله عن الشىء يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت والتفت اليها او لم تلتفت فاذا اقترن شىء بشىء فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوم بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذى هو طرفه يلزم للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشىء يوجب عدمه
فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم باطلا فاذن كما لا
لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فههنا اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثالث فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعانى امور متفارقة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

اعم من الثانى وهو كونه خطا الا انه على هذا التقدير مع

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن الحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعانى والصور كلها ويفرق بين الذاتى والعرضى فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وليس كذلك الخط المتناهى
وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقط ليست وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشئ منها عروض
عروض خارجى يلزمه تغاير وجودى هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذى يتوهم
من ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا لا وقوعه فى الخارج ولا يمكن وجود
سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون
العكس فالذى يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا لانه لا يمكن
للنقطة مماسة مستقلة تبعية انتقال متحرك بالاستقلال كجزء طاس براسه سطحا فان ذلك ممكن فى النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطى من جسم يماس بسطحه ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمى تدريجى الحصول فى الخيال لكن هذه الامور المرسومة ليست
امورا مستقرة فى الخارج ولا يبقى كل واحد منها فى غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل
الحركة لم تبق حالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط فى الخارج فالمرسوم للخط ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها وسماها ثابتا الا
فى الخيال وان كان نقطة ثابتة فى شئ متحرك بحركته بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد
ثابت بسبب تحركها ومنتهاها الا فى الخيال فقط والوجه فى بطلان هذا القول ان الكلام فى التقدم والتاخر
بالذات ومن جهة طبيعة بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المتعلقة لا يكون موجودة فى شئ لا مجردة ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شئ ذى وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون بعض هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس فى الخط فى رسمه للسطح والسطح فى رسمه الجسم لاستحالة
الخلاء وههنا وجه ثالث فى بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان ثلث نقط مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت
بكليتها كلية الطرفين فهى متداخل فيهما وهما متداخلان فيها والمتداخلة التامة لا يوجب العظم لانهما اتيا فى العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بقلبها بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه فى عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال فى تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر دفعا عن المقادير
والاعظام والاحجام امر اجل وارفع من ان يتيح وجدا وتقديرا واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعى واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهى الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع فى سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
فى غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدوائر ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هى من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هى



جنس رابع من المقدار لم لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاذكياء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لاشك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليس كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل يبقى بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها مماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين المشتركين والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور بل ما به ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد العرضية
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر ولا بنهايته
الى حد ام يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا متى يعرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حدود متلاقية بحد
سواء كان معهما او معها حد او حدود غيرها او لا وهذا معنى قولهم كان مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة فهو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محاطا بحدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حال له زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حال له شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل المجسم وكان المهندسين اذا قالوا شكل ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار وكذلك اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات اي الهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فاذا وقع اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة او جزء منها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اما بالذات لا بجوهرها كجوهر المقدار الا انها عرضت
لمرضعه صار بها متصف في المضعف الماهية النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذى هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرهما من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذى هو الزاوية
بالمعنى الاول لا يمكن فيه فرض بعدين والقسمة فى جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة فى الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقى عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبلها فى ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا تقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التى يشاركه فى انه سطح على اى وجه يقع فى القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دائرة الى اجزاء هى دواير البتة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر فى غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذى يظنه من يقول انه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعنى الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراى خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذى تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلى طرفيه حتى احدثته بحركته الطول بتمامه الى العرض الحقيقى فحدث
امتداد عرضى من امتداد طولى فحصل طول وعرض اما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفى الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لما لم يتحرك لا فى الطول وحده ليبقى خطا او طولا كما هو ولا فى العرض الحقيقى حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهى جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس فى الزاوية المجسمة فى
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض جزء منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذى حمل صاحب هذا الراى على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يؤتى فى تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدائرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفى خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهى الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناؤها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط فى امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح فى امتداد مقاطع لامتداده
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذى يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغى لعاقل ان يصغى اليه ويضيع وقته فى سماع كلامه الذى لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر بما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينة للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لك عرض الغلط فى القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته انه الكميات المتصلة منحصرة فى الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم فى معرفة مهيات الاقدار
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها وقوله احال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعى اذ الخوض فى احواله انما يناسب العلم الذى
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذى حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التى يتجدد
ويتقدر به فبقى الكلام فى ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع فى بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل انه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والتجزية فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعنى العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لذلك الشيء كما علمت مثله في الوحدة
والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المقدار بلا مقدار وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد ولقبوله الانقسام في كل الجهات وهي لا يزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار الجسم ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما يتألف هي منها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في
ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر كان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى والثالث ان يكون كمية بسبب
حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضع الكم والرابع ان يكون فعله
الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات حيث يقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كثرة في نفسها ولكن لانها يختلف افاعيلها فهي يختلف بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عليها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمي النبال في
الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول ما جعل المكان
نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو ومما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس
نفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجب مقادير

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف ثقلا مسترعلى عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو اضعف خفة فالذي غرّ هولاء القايلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يقع عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشئ حد ينطبق على حد لشئ اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قبولهما التجزية فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك لاجل انه قد تحرك بقوة ثقل حيثما نصف زمان المسافة التي حرك فيه قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحرك في ضعف ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحرك شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شئ موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة المحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس بكم ولا متكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه احدهما من جهة كثرة الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاصعاد والاحالة وغيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعل الاخرى وثانيهما من جهة كمية محلها فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم في انه كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط الطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه بمعنى اخر اي له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل بعد با حاده فهذه وامثالها يقال لها كيات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه هيهنا لكن بقي هيهنا شئ يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذان في الكيف كما سيأتي امور واقعة عند هولاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس ماهيات الكميات المتصلة والمنفصلة وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطين وهذا العدد اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت في نفس

مهية البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهية كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح عليك باب كثير من المعارف وهو من الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق مهية العدد اه
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحرى ان تحقق ههنا اه
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو رأيه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استعجالا لما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى المعاني البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصيتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غيرها للعمرو وله وحدة غيرها للبكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد
بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول مم لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما يتماثل اعداده واما اذا فرض
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة
العددية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لم يكن له جزء صوري
كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها مقصورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان تقبل الوحدة
والاتصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

مثال الوحدة يحصل من تكررها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغي ان
تعلم في هذا المقام فقد تبين احدهما ان تحصيل كل مهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا مهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت
الحس وكذا الكيف مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها الذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر او اتفاق او عروض من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنية و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتامية وهي كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
تكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائدة
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصة وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة عشر كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وسائر الاشكال ككعب الكعب كعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كسائر الحقائق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا في الكثير منه انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كسائر الاشياء التي تحقق لها في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تختص بها العشرة واما كثرتها
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان تكون العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة ما وذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا محصلة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
حصولي ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق

وكعب مال المال م

من حيث

بسيط فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرة لا يبقى مع القسمة
وفصلها بوجود
فلو كانت لها ماهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق وجوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية
او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي لا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي يبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من [illegible] الكذا
وواحد الى ان يستقصي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي له ولم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشئ منها دون الاخر وليس تعلق هيئة العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان هيئتها هيئة
واحدة ولا يمكن لهيئة واحدة حدود مختلفة كلها دال على تمام تلك الهيئة فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشئ
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب
المذكور هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لا بد لتحديده بما من تحديد الخمسة مرة اخرى حتى ينتهي الى
اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منهما و
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا
قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك ولاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد
على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كثيرا من الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد آه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة
الثالث انه لو كان عددا اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجواب

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الآحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق مهيات
الاشيا الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثالث عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فان الزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا ينافي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب علينا ان نتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
منه واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وح يوصف الزائد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه مقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى اضافيتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منهما ذو محوي وحاو وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة التي اقل القليل لانها
قلتها انما بالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثيرة كثرة بالنسبة الى عدد واذا قيس
الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ماله
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطلق عن الخط سيما حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل التضايف
اي اضافة ذي مبدء مع مبدء واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المضافين **قوله** وبالحرى ان يتامل آه سيعرض فى هذا الفن على وفق ما جرى فى فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فيها تقابل التضاد ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل ضد الشئ يكون مبطلا ومفسدا والثانى ان شرط التضاد اتحاد المتضادين فى الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ من الوحدة والكثرة موضوعهما واحدا لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التى كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهى لا يكون موضوع الشئ من الوحدة العددية ولا لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه ولعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل فى موضوعه فاذا حل فى موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده كيف وقع على اى وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه فعدم شئ منه اذ لو بقى مبدءه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافى التباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد فالتنافى حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقى ما يجامع كله والجزء المقدارى اذا حصل بطل المسمى بالكل اتصاله الذى هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التى تالفت الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه وقد علمت ان الوحدة مقومة الموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية فى كونهما متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا القايل ان يقول آه هذا احد الوجوه التى ذكرناها اولا فى نفى التضاد بين الوحدة والكثرة والذى ذكره الشيخ قبل هذا من نفى بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفى التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التى هى من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه لنفى التضاد بين الوحدة ونفس الكثرة التى تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس فى غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التى تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين لا يجتمعان فى موضوع واحد بالشخص ويجتمعان فى موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصى كزيد مثلا لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصى الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هى بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى ينعدم بزوال احدهما عنه
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم متقوم بقوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية وابعاد الاجسام فليست كل
بل لكل منهما وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها التشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فليطلب هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم انه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء عما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان يوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست
من الوحدة والكثرة في هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا النحو من الامكانات وكذلك الحال في ساير اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكته لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر
الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا ما تحت الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال اتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها متالف
من الوحدة ومتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكحركة
يوجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها العمى والسكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

من تركيب اعدادها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومعقولاتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد قائم وليس زيد بقائم فظاهر انه لك الاعتبار كما هو هيهنا اذ ليس شئ من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص كانا عدما مقابلا للملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من المتضايفين ولا مهية شئ منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل مهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما تركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشئ بسبب الاخر وبين كون مهيته مقيسة اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يبطلها الكثرة الحادثة ويتا فيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما كانت مقومة بوحدة اخرى من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا لانفسها وكذا التركيب من الوحدة او الحصول منها مفهومهما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة بنفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام هيهنا في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة المهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالمهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليسا متكافئين في الوجود فليسا متضايفين بالمهية **قوله** لكنه لما ثبت وتبين انه ليس بين مهية الوحدة ومهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيلا مهيته واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيلا او من عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشئ بواسطتها من واحدا ان يكون مكيلا او يعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون هذه الوحدة الاضافية من كل شئ التي هي المكيال له من جنس ذلك الشئ فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شئ بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار مجسم بامتداد خطي او امتداد زماني بمقدار مقدار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والغرض

منها

منها اذا كانت بالوضع كالصورة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشىء فكان الكثير الذى بازائه هو ما زاد عليه من امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه بهذا المعنى بل [بحسبه] جزء من واحد مفروض تمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كما ان مثلا كانت المائة عشرين فى هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذى هو جزء العشرة واحدا بل اعشار الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس فى كل ما يجعل واحدا وينبغى ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء فى ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا فى الخطوط ومربعه فى السطوح ومكعبه فى المجسمات وفى الحركات حركة معلومة القدر التى لا يختلف قدرها وحالها كالارضا حال [ما هى] واحدة منها من الحركات التى يكال بها ولا يوجد فى الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها متسقة متشابهة الازمنة فالحركة التى تقدر وتكال بها ساير الحركات ينبغى ان يكون طبيعية اى صادرة عن مبدء فعل ذاتى وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح فى جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة فى الكل فالحركة التى يقدر بها ساير الحركات ينبغى ان يكون اقلها مقدارا حركة اعنى الزمان لا اقلها مقدارا مسافة لان تلك غير متفق فى الكل والتى هى اقلها [زمانا] هى حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التى هى اسرع الحركات على الاطلاق فهى احرى ان يكون الواحد فيها كالدورة سكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات فى نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهى فى كل يوم بليلته تتم دورة من الفلك الاقصى فهى قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها جزء يفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها التى لكرة القمر تتم دورة فى سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطأها وهى التى لكرة الثوابت تتم دورة فى مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما وجده المتاخرون والذى كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت فى الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لساير الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول فى وحدة الحركات ووحدتها التى من قبل الزمان لان وجودها تدريجية وكذا وحدتها وكثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما فى الاثقال فيفرض ثقل درهم ودينار فقد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اى بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا فى كل جنس ينبغى ان يكون اقلها واكثرها من ذلك الجنس معنى كما لا فى الاثقال ما يتم الصنجة المعروفة من هذا القبيل قوله ومن ابعاد الموسيقى ارخاء النغمة التى هى ربع طنينى اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقدار نسبى او عددى من جهة تفاضلهما وازمنة مكثهما او توقيتها النغمات والابعاد وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر فى حال اتفاقها وتنافرها والثانى علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المتنقل فيها بعضها الى بعض وينظر فى حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغميه كنسبة عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه كنسبة الشيء الى الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثلا الشيء وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف المصوت اه حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء وهو قد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة غير الحرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف الساكن ولهذا قالوا الوزن عبارة عن حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون اشياء ذو بعد ما باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير اذ تصيرها مقطعا بفرض واحد يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وتولدا ومقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اه اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كمية الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد المفروض اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة في مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان اذا وجدوا حد مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال الجنس امرا واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرهما كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال بذلك المكيال ولا اثنان منها يكالان بمكيال واحد موجود او مفروض كما جاز الاشتراك ايضا بين مقادير غير محصورة ولا متناهية بالقوة بان يوجد او يفرض للجميع عاد مشترك واحد فكل

كثيرة غير محصورة بالفعل او غير متناهية بالقوة لان يكال

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل انما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول الا ويفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يقال انها ميزان ومكيال ما يعرف حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات من حيث مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت للمعقولات او للمحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بآلة اخرى وغيرها معروف بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان الانسان مكيال كل شيء فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فيعقل يدرك المعقولات ويتوهم الموهومات ويتخيل المتخيلات ويسمع المسموعات ويبصر المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله فبالحري ان يكون العلم والحس المكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجهه ان الاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه آخر كذلك قد حصل للانسان صور ادراكية او لا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل الاشياء او لا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة أه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو من جملة الاضافات العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه انما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانفصال واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو آخر هي من اجزاء تلك الكثرة فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر أه منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل من الاعظم والاصغر مقابلا للآخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد له لانه يتحقق بين الاعظم والاصغر اذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين وبين الاثنين والثلاثة ولم يكن هناك مساو ومع ذلك فانه بعيد في المقادير المتصلة ما عدم من المساوي كما علمت في العلم الطبيعي والصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلاثة اعني الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد لا بالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

لو مقابل وجودي مقابلة المضاف فهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو الا الاعظم وبه يتجه تحقيق المساوي في الاصغر
فيما مقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض كلزوم الجنس لذا الامر العدمي لا يكون جنسا لامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد لغيره من جهة العدم وهو غير المساوي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلاثة علمت في المتقدم والمتأخر
والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض اه لما فرغ من مباحث الكميات ولواحقها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فخصهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتفصيات يطول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها
غير مقتضية لقسمة غيرها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه مواضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم مهيته الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهو بين ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية للخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص العدد
كالجذرية والمكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج المبادي والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى الشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحها اي مثالها على الحس والخيال الا كالثقل فانه يفعل في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء انهما من هذا الباب اقول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وههنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كذلك لا بد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وحينئذ اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متفاوتة

قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها او الى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس وظهر انها اعراض وانه بعضها في النفس بلا مدخلية في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما بين

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات المماربين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا توجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام التامة موجبة للانفعالات المختلفة التي تكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الاثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد اخر كان طعما ولونا اخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لعدم غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما منشا تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع في امرها هل هي اعراض اوليست باعراض اقول من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كل من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار اليه موجود ثابت قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور يا خذ في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس بها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بما رفقها واتصالها الا انها مفترقة و الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخ اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا اولا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحل وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام اولا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه اولا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا اولا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه اولا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فلا يخ لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل بتوسطها في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع المقدر الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انه اذا انتقل من موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما
الذي يكون دائم الافتقار الى موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جائز اصلا لان الموجود
في موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما
له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جائز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى
الغير اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شيء
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر او عدم ملكته فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخلو اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو محال وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذي
تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيقتضي اقتضاؤه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره
فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي
ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان اي كون الشيء بياضا او كونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني
الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية ماهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون
تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حد ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و
محل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني المنبسط في الجهات الثلث على الاطلاق فماهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر
ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر واما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه
فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى
ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبا من امرين محصلين بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات والاوضاع بتبعية
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل
من تركبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر بقوة ما ذكروه وان هذه
المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها بتشاركها الاوضاع وبتفاوتها في التاثير
بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون غير هذه الاجسام
المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها وهو مح وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منهما مهية
ولحد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فرئيه الاسود الحار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا
شئ من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ
بوجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزء داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا
فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين
الاجسام وهو بط بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح
والاول محال لوجهين الاول انه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض حصول
السواد فيه كان لذلك امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة
وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس
ذلك حقيقته حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك في الاسم دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر
ان للمهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس
لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لا سيما لانقلاب العين فيكون اعراضا وهو المط
واما قول الشيخ في نفي الانقلاب العيني انه ليس يعني به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا
بان يكون للشئ مادة وصورة فبطلت صورته وبقيت مادته مصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان يكون
للشئ وجود واحد تدريجي على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته
فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زائد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا
ان يكون في كل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة
وتشافع الانات والانيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على
الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا
ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشئ ربما يخرجه عن نوعه الذي
كان فيه اولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون لصورة

هويتها بالفعل يكون جوهراً موجوداً فان كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثاني وان كان جوهراً غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز الجوهر ان الكلام فيه
كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امراً بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين الماهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذي كان الخ نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حداً بين جوهرين نختار ان احدهما عين الآخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان الماهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيداً مثلاً من لدن كونه جنيناً الى غاية كماله الانساني له ماهية واحدة من
غير اختلاف في حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانساني قد استكمل واشتد فكان اولا انساناً ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلاً قليلاً في الوجود وقد درج في مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفي جميع هذه الاطوار لم يكن ماهيته الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة تكون
ذات تفاضل في الوجود وايضاً ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق في زمان الحركة وانما وقعت الحركة في خصوصيات المقدار
قلنا يجري مثله في باب الصورة فان المادة يحتاج في تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل في الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا في باب تجدد الجوهر واشتداده في الوجود خوضاً عظيماً فقد اقمنا البراهين عليه في كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الآخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها مؤفة غسوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور قوله
فصل في العلم وانه عرض الخ ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هي الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها في مباحث النفس من الطبيعيات لكن في اثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة الخ قد علمت ان للاشياء اي الماهيات وجوداً في الخارج يترتب
عليه آثارها واحكامها ووجوداً في الذهن لا يترتب عليها آثارها واحكامها والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل ماهية يكون عين تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتأخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله امراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود في نفسه وجعل السيد السند والصدر الامجد الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضاً قائماً بالنفس والمعلوم شيئاً آخر
مغايراً له حاصلاً في الذهن غير قائم به وكل هذه الآراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتقصينا عنها وابطلناها
في كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتي لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجود الخارجي والذهني كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهراً اينما وجدت وغير حالة في موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن وهو محل مستغن في وجوده عن الصور العلمية فالذي اجاب
به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذي صيروه جنساً وجعلوه عنواناً للمقولة ليس هو الوجود
من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع والا استحال علم شيء من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فى موضوع لا يصلح ان يكون رسما الا زمالة والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل
جوهر وحصوله فى ذهننا بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو الماهية اذا صارت ماهية
موجودة فى العين كان وجودها لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله فى العقل
لا يبطل كون ماهية المعقول ماهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال
ما بالقوة فى جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا فى الاين وغيره بل
الموجود فى العقل ماهية الحركة وهى ماهية امر هو فى الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها فى العقل ووجودها فى
الخارج فى الماهية فهى فى كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ فى كليهما ماهية وجودها فى الاعيان انها كمال لما
بالقوة فاذا وجدت فى العقل ولم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا
لا يختلف فى العقل والخارج اذ فى كل منهما ماهية حقها فى الوجود الخارجى ان لا يكون فى موضوع وقد ذكرنا الا لتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المقناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد
اذا صادفه فاذا وجد فى كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهى حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو
متفق الحقيقة فى الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو فى الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد
وكذلك حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرهما فاذا لم يكن الجوهر فى العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث وجوده فى الخارج لا فى موضوع وقوله فان قيل فقد علمتم اه بعينه اعادة لاصل الاشكال وجوابه
الجواب وقوله فان قيل فقد جعلتم اه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع فى كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين
حتى يكون فى الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية يصير
عرضا موجودا فى موضوع هو الذهن ثم ربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشئ فى نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت فى الذهن يكون جوهرا لانها ماهية من شانها فى الوجود الخارجى ان
لا يكون فى موضوع وهى بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض فى الذهن اذ مفهوم العرض عرض
لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة فى الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهنى انما المنافاة
بين المقولات التى هى الذاتيات للحقائق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ فى هذا المقام وقد بقيت فيه
اشكالات احدها ان الذى ذكره وان ازال الاشكال فى مجرد كون الكل والعلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم فى
العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس فى تعقل اعدا الكيف فيلزم اجتماع مقولتين فى ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التى
هى ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال صدقها على حقيقة واحدة على ان المنافات بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة العرضية وعدمها لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئا منهما فيكون
لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطر صدر المدققين فى انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و
ستسمع منا تحقيق الحال وكشف المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدوانى بانه ان اريد بالكيف ماهية
حقها فى الوجود الخارجى ان يكون فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من ماهيات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شئ فى شئ من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقى

حقيقته

الاعراض

الاعراض على نحو ما مر فمفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت مقولتين بهذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق
اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من
الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن ولا محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير فى الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة
تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع كالمغناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا
كان فى خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلى مكان
الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعه فى الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج
والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان
الكلى الذى فى الذهن له مهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا فى موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح
وحدتها المبهمة لان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغنا
عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من
جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهى سواء كان وجودها
فى الكف او فى خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف فى التمثيل وقال المولى القوشجى فى دفع الاشكال المذكور ان الحاصل
فى الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر وهو غير قائم بالذهن بل عين
بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجى وعلم جزئى وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بانه ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار
موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفى بدفع الاشكال فى كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان
متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة
مجردة قائمة لا بشئ فهى عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم
البطلان نعم الذى يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ اخر ارفع من ان يناله امثال هذا الرد وهو ان النفس عند ادراكها المحسوسات
والمتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا
يكون الحاصل فى الذهن من القائم به لا انهما امران متغايران بالذات والذى ذكره الشيخ فى دفع الشبهة المذكورة بان المعقول
من الجوهر مهيته امر وجودها فى الخارج ليس فى موضوع واما وجودها فى العقل فليس كذلك غير كاف ايضا فى دفع الشبهة
المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال فى الوجود العينى موجود عينى فالسؤال وارد فى ان الصورة العقلية
للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا فى العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية
وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عينى فى الموضوع ولا فايدة فى تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا
هذا كما يقال المنقش الفرس المنقوش فى الجدار انه شئ اذا وجد فى الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس
مهية الفرس سواء كان فى الجدار او فى غير الجدار فالذى فى الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعى
بسطا اكثر من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس
واتباعه من المشائين من ان العاقل فى ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هى
فى الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله فى باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه فى مباحث علم الله تعالى
بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف
الشايع ويقال له الحمل العرضى وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه
على مجرد الاتحاد فى الوجود كما فى الاول سواء كان فى حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم
المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المعقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اى وجودها حالا وملكة في النفس
تصير مظهرا لها فهي تحت مقولة الكيف فان قلت أليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا انا نعقل الاعدام والملكات والشرور والجهل
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شئ من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
عمو والموا فكذا باقي المقولات والمفهومات الاخرى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين وغير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا اولا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه فحقيقة الشئ لا يكون الا مهية النوعية
قلنا كونه موجودا مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها اثارها وذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت مما
حسبته من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا او كيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
وادلة الوجود الذهني لا تستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها ثمّه
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن
مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج
الثالث انه قد اشرنا ان الصور الحسية نحو اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجود منفصلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى الصور المدركة بها الحسية والخيالية بمنزلة الفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس
محلا لها وان القائم بشيء لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه آخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القائم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المحصلة فهو مجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راى افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاشخاص
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاءه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس ان العلم منحصر في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث للنفس عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول مهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها ويكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا بسيطا ذلك ان كل نوع جسماني تعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد مهيته وحقيقة معناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد مهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول ممتنع اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجردا عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في الجوهر العقلي وكذا حصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها اذ ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه الا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا حجر في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار آخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
الحمل وان ركب مركب ان الانسانية التي في الذهن مثلا تشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

العجب

العجب ان المولى الدوانى مصرّ على جوهرية الذهنية قائلاً ان الجوهر ماهية من شأنها انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف مصرّاً عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تأمل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حدّ الكيف ايضاً اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى ولا
ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهراً وكانت لا فى موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلا للابعاد
ونامياً وحياً ذا حس ونطق فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهراً ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحسّ وحركة ونطق فكيف يكون انساناً فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هى نفس مهيات تلك الانواع
اى محمولة على نفسها بالحمل الذاتى الاولى ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها او طهارتها بما يتجلى لها شئ من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية
وليس امراً عدمياً محضاً بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس به يترائى لها المهيات
كاشراق الشمس على الابصار به يترائى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها
وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمناً بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطون وشيعته حسبما يجئ بيانه فله ان
ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فرداً له وجود مجرد عقلى متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والافعال والحسّ والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى وبالجملة يوجد وحده كالوجود المادى الجسمانى وتلك
الافراد هى اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصور العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنياً عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اى مهية واحدة نوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد مهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجودات شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة و
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطون وشيعته فى وجود المثل العقلية والصور المفارقة
فى غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شئ من النقوض والمطاعن التى اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تأييده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
فى هذا افلاكاً عظيمة فيها كواكب وجبالا شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئى
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضاً ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثانى ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية قوة عرضت لبخار حاصل فى حشو الراس فكنا اذا تصورنا
زيداً مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
او فى الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضاً على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول فى القوى الخيالية ولم يبرهنوا ذلك ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس فى عالمها الصغير الملكوتى ومظاهر ومجالى لمشاهدة النفس اياها فى عالم المثال الاعظم

كما هو رأى صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم فى الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يرد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئى سوى هذا الوجود المادى المنفعل المستحيل الكائن الفاسد وجودا
اخر صوريا مجردا عن المادة تقدّ مذهب افلاطن الالهى وكثير من الحكماء الكبار والمتالهين اولى الايدى والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا فى عالم متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع واللون والرائحة والطعم وامثالها بالكلية والموجودات المادية مغمورة فى هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح التى فى ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل فى جهة ولا ينحصر فى مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفى ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكى عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو رأى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئى كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنيرة للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فتراه وكذلك صورة
المراة ايضا ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير وليست هى صورتك بعينها كما ظن لانه يبطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة فى المراة ولا فى جسم من الاجسام نسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المراة الى الصورة
الظاهرة فيها وكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة التى يدركها النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى فان كانت له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمراة فيرى تلك الاشباح
التى لا هوية لها فى الخارج بواسطة المرائى بالعلم الحضورى وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان ولا فى المواد والاعيان ولا فى عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون فى صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السالكين من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن هيهنا نعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى
نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم الاشقياء وبعضها مستنير
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **مكاشفة حكمية** اعلم انا ممن نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الاشراق
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا وفى عالمها الخاص لا فى عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التى ندركها هى من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غير تاثير النفس وجعلها
اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن فى مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية
ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات فى صقع ادراكى وليس لهذه الماديات وجود علمى حضورى اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب
عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غايب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لابد فى ادراكها من اخذ صورة اخرى
مجردة ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما فى الخارج وتلك الصورة هى المشعور بها بالذات دون ما فى الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما فى الخارج عند المقابلة وتحقق الشرايط وقد علمت بطلانه بان ما فى الخارج لا حضور

له عند المعتزلة واما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرايط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرايط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشيا بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الآخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق وقد مهد له بيان مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يتحقق وجود الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم ذاتي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنا امر
واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب آخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حتى يجب ان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الوجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الوجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن
ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب انه يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها غاية الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر انه ليس مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلابا لامر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما مبهما هذه خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من
له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان تنقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت
شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يتحقق الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

في الذهن مغايراً بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال الحصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو ومثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلاً
لم يصدق ان هناك شيئاً واحداً يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم
ان القايل بالشبح لا يتحاشى ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه انه يصدق لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفاً نفسانياً مثل الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهراً قايماً بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهراً وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفاً نفسانياً لغير قايم بالنفس ولا يكون جوهراً كيف والكيف النفساني القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهراً فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضاً هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضاً عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقاً لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن وان انقلاب
الحقيقة مح وقد علمت سابقاً ان انقلاب الحقيقة بصورة صحيح وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالي التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشئ بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقاً ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا النحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضاً موجوداً لا في موضوع هو مح والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط في كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون
حاملاً لمعنى ذاتي لشئ يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما من تخيلوا ذلك وهما لم يتدبروا في معنى قول الشيخ والحكما
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شئ يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرها فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور بالتحقيق
زيادة قيد لو وجد في الخارج في عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلاً نفس المعقول منه لا ان شيئاً يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطاً خاصاً بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شئ وجود كل شئ لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد آ

في الخارج

في الخارج كان عين قولك اذا وجد الكيف النفساني الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل فيه فيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقائق العينية ذاتيات بها يصدق عليها وآثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا علمية قائمة بالنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقائق عرضية لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعاني
والذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شيء من الحقائق فان كان شيء منها
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لان يشار اليها شيء ولا يحكم عليها فانها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين
مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن
لكن لا لحصول افرادها بل بانها انحفظت ماهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكونه مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة
لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجودين هذا ما اوردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور ولتعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصول
صحيحة حقة برهانية او كشفية بل على ذايعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق مما جاء بالحال
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك للآراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها
فوق بعض فما خلص عنه يا خيرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه مزلة للاقدام ومضال للافهام و
من الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء في قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره ام لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي
وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود في جهة المحبوس في حيز المخصوص بوضع كيف يساوي نسبته الى القريب والبعيد والكبير و
الصغير والحاضر والغائب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
في نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجود مفارق عن المادة ولواحقها

ومثله لا يحتاج في كونها معقولا الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل لها فهو بنفسه معقول بالفعل
لان التعقل ليس الا حصول ماهية شيء لشيء ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود الممتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانغمار والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها الخ يريد انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لابد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف في حيثية ولا تغاير في جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استئناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها للذوات تلك فمقتضى قاعدة
العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة للنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها مادمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسه النفس انسانا اه هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها للنفس يلزم ان يبقى سائر النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو محال بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها كمالات
متعددة كما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبدت بها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عنها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو محال وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو محال وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها ازلي الحيثية لان وجود شيء لشيء متفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا المحال مع محال آخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبتت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم منه ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء سائر العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او مادية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيه ما سياتي في مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر محال سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط قيد آخر من العموم او الخصوص وغيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في مواد كثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبقة فيها

ويجئ في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة المهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشاءه ان
القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لمهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لمهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا لكل مهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه
ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقولات الهيولانية على مذهبه يصير موادا مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك الخ قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة والذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة لخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلي في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يستبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صورة
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن تعقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح تلك المذاهب خوضا عظيما لا يستيقنها احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب
العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوض بعد الى خوض
في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اه لما ابطل
كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول
المعلوم للعالم به بحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا كالذات في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول مهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقى الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معانيها ومهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا
في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بالغشاوات خارجة عن مهياتها من كم وكيف واين ووضع وغيرها فلا يحصل
لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها
امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله
عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل
المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد المدرك له عن العوارض كلها او بعضها او
مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا
وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها نعم العقل يميز بين
الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

وانه لا يقدر على التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسي والخيالي
والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدلها بنحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع مكاني
وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس ... يأخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو آخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التي في المادة وهي عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ماثلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود في عالم ادراكي جزئي ونشأة جوهرية قائمة لا في مادة ولا في مظهر آخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل غني بوجوده
الغني عن الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في الدماغية
وانما هي كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصوير تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود الظلي وهو
فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومداركه كما ان العالم ثلثة فالانسان
الحسي يدرك المحسوسات والانسان النفساني اعني الخيالي يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلي يدرك صور المفارقات العقليات بل بهذه الدرجات الثلث ثابتة لجميع انواع
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة من
الوجود ولا لمدركاته عالم آخر وهذه امور ذكرناها هيهنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس هيهنا موضع بيانها والغرض
هيهنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوائد فان حكم الزوائد كحكم اصل الذوات في امكان تعلق الادراك
الحسي والخيالي والعقلي بهما بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذي قلناه انما هو اه معناه ان الذي ذكرناه من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي
معاني ماهيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لا انه لما كان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجة مستندا
بان الحاصل فينا معاني ماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا في الخارج حيث توهم انه اذا كان الموجود لعقولنا هي الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجود قائم بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم الماهية الموجودة
في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغائب كما في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قائم بذاته يناله المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ذهنية عرضية هي الاثر الحاصل منه في العاقل
ام لا اذ ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطن بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات بينا من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في نفس او عقل ... ما كان من اشياء مفارقة فصح ان تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان
تاثر منها فيكون علمنا ذلك الاثر عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليمية مفارقة فانما يكون علمنا بها يحصل لذاتها او لا يكون
انفسها يوجد لنا مستقلة الينا وفي بعض النسخ منقلبة بدل مستقلة ومعنى ... ابطال ان هذا في موضع بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكية لها الا انها
وهي علمنا بمعنى الفاظه واضح لا سترة فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

التلث

و على ابطال القول ح

على عدة امور احدهما ان العاقل سواء كان م

الموضع لجملة بان هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته وما هو صفة ذاته والآخر ان النفس الانسانية منذ اول حدوثها الى غاية كمالها لها درجة واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والآخر ان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد وبعضها حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والآخر نفي الاتحاد العقلي بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والآخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتقويمات وتحقيقات نذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا ام لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشيء يحصل لنا امر كمالي لا انه يزول عنا شيء فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته ولا يخلو اما ان يكون حصول ذلك المعنى والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالفرض والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لا انها آثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء آه يريد بيان عرضية الصور العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت وطبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها لا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع لها من غير اسباب مادية مفارقة للوجود وهو مما قد بين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال ذواتها او امثلة ذواتها وصورة معانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون للذات المتشخصة نحوان من الوجود واما بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها لم يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايقا بالطبيعيات بقي في هذا المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيدك ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها آه قد علمت ان للكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادات كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب وقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكرية والاستدارة والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية فهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي يعرض للكم بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية للجسم المعدود وما يعرضه واعترض عليهما بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هنالك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول انما هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا

ان سطح ملون عالخلقة حاصلة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا ... حامل الاول للخلقة هو الكم وهذا الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون [ن] من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض [ض] الكم بما هو كم وكذا الحكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فقوله ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض [ص] تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه [نه] في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون [ن] ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكا[مها] واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها الا بالتبع ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا المصارعة والكتابة وغيرهما **قوله** واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية والعادية والمعدودية والجذرية والتربيع والتكعيب وغيرها لا التثليث والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوار[ض] الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح وكذا المستديرات اسيما المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينوب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل على [حاق] انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية للعدد لانها مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فاو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكانتا الامر فيهما عدا الاعم في نوعيتها او فرديتها الا بعد التامل والنظر فظهر انها ليس ولا واحد منهما بذاتي لما تحتهما من العوارض وكذا الكلام في المربع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يتكثر فيها لكنها وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دون تعقله ومن الكيفيات اللاحقة ... عليه نظايره واما اثبات وجود ما فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية المتشاركة والتباين ... ثم ان الظاهر ان التقابل بين الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما ... على تقدير ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة [عنه] فان الناس يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض فبديهي يريد [ان] بيان عرضية الكيفيات التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه المقدمة لا تنفع في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا او فصلا او نوعا فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع [الكم] المنفصل او انواعا للزوجية كما ان الكيفيات داخلة تحت الكم المتصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس بحسب [و]جودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم ههنا اثبات كونها صفات زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغني عن بيان عرضيتها **قوله** واما التي يعرض المقادير فليس وجود هذين فان الدائرة والخط والحد والمنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها الا ان ساير الاشياء انما [تبين] [وجود] بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك ساير الاشكال [المربع وكل] ... علمت ان من عوارض الكم المتصل الاشكال و[الكيفيات] الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب و[نحو] ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح

او مجسم والحدّ للسطح يكون خطا والجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدّا للمشكل اذا الهيئة الخطية باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط باعتباره مشكلا وان كانت احاطتهما به تامة لا كما زعمه بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدّا واحدا
فكما للدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدايرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل مشكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حدّه او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل
عليه ولا عليها فالذى من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فانا نبه بهذا ايضا على ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة اعظم منها والذى في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه وينصف
بانصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدايرة مطلقا دايرة ولا جزء الكرة البتة كرة ثم من الاشكال الا ان الواقع في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فقيل ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة اجزائه
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشئ بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشئ في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
العين ويقال لكون الشئ مجاورا للشئ الاخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذى من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشئ عند شئ خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشئ اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا بعدة خطوط وليس المربع عدد بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس اجمعوا ان الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشئ بسبب هيئة نسبية بين اطرافه الا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود اضافات كالمنية والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرهما من صعانا المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذى يعني المقولة بل بالوضع الذى من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدايرة والكرة مما لها حدّ واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حدا محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في مهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شئ من الاشكال بل هو يتكل على الاستقلال الا بعد

الاستعمال يصلح فيه الفن في اثبات البعض ومما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما
انما يبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صح الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرت
كل واحدة منهما بمركز الاخرى وتقاطعتا على نقطتين فيحصل هناك المثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران الخارجان من المركزين
الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونهما متساويتين وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر
بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة
على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مساوية لها مقاطعة اياها على
القيام او اديرت على قطرها انها نصف دورة او اذا ادير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف او اكبر دورة تحصل
الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على وتره الشلجمي واذا تحرك السطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متشابهتين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطواني المستدير فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها اذ ذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه هما الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا اثبت
احد ضلعيه القايمين محورا او ادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان
منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية ويسمى الضلع الثابت فقاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث
لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير
ليس شيء من ضلعي القائمة كما توهم عبارة الشيخ لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقساما اخر غير المستدير
من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا كما يكون قائما او هو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه
راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى
دورة تامة واما المضلعات من الاشكال انما يصح وجودها كالمكعب واشباهها فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة
او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كالمجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات تحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة
ذات اربعة اضلاع مستطيلات وهذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر
وجودها اه معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال المستديرة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى
فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة
من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها اكثر من مقدار ظاهرها لما يحيط به مقدار ظاهره ككفة دار
بما احاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض
السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في
الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل ابطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب
نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من يركب المقادير اه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على
طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية
او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم
طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعنا
على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر
على الصحيح امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء
الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او ثمة فرج بينها فعلى الاول صح الدايرة
وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او لم تسعه فان لم تسع لزم الانقسام والا فتم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاريس بالانفصال والا لاختل حينئذ الخلل ويستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء يلزم من جزء على لزم الانقسام
وكذا في التضريس الذي ازاء الذي يوجب فرجة اقل من الجزء وانما اعم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الجهة على المركز لانه على اصل الجزء لا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين طرفاهما من جانب متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المجاورين الى المركز **قوله**
فان قال قائل انه اذا طويت اه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى بين كل جزئين منها لا اجزاء لاستلزامه
انقسام الجزء في بعض الصور ومثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذا انكروا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القائم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات المدعى
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما او عدمها او مع فرض عدمها او الخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة
وامتداد اولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمهم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتدادا ومحاذاة يملاءها من الملاء اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملاء او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتصور ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كذب بمقتضى الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على البديهة تصوره والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا تتجزى اه قد علمت ان اثبات الدائرة على اصل الجزء الزامي على القائلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدائرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستوى حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقائق بسيطة والدائرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا له وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف
من الممتنع ممتنع سواء كانت دائرة او غير دائرة **قوله** واذا صحت الدائرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدائرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبتنية على الدائرة ويلزم من اثبات الدائرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدائرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدائرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه كذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صمية لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء والا لم يكن الجزء الواحد كالعد المشترك منهما انا لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية يكون كل
ضلع من القائمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القائمة فيه جذر مائتين لشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القائمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مائتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استاذنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذا كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استخراجه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قائم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب نحو كسر او مجذور كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فحيث يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
نحو التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان يكون لمثل هذا المثلث وتر اقول لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق
واذا كانت ثماني ذراع ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجذور ولا مع كسر عددي يحصل من تكرر اعشار الواحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كما مر ما يكون جزءا مما

يفرض واحدا وثق له ثالث فصح انه الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج او اصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطوق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الظاهر
والاوتار واحدا كانت العبارة هكذا والتعبير من المثلث ان كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالجاري واكثر من ثلثة بالعروض فيلزم الانقسام ومنها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذا الاحكام كثيرة مبنية على تحقق الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب فحواله قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب عليه اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خط فانه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله ويتم على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه يبنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متماسة وبه مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدي من مبدأ الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين فهذا لو وقعا في شعاع النظر او البرديسر او بحيث اقربهما الابعد والبعيد حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة التي وضعت في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه لا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس
هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وحجما وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مخصوص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان للماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف وفي الافراد
فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكرة من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال وانه يبين وجود الكرة مع وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي فاذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو يبتني على مقدمات منها انه اذا كان خط او سطح واقعا على

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع و يكون الثاني
بحيث تلاقى الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الى الاعلى او نحوه فيصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمته مع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين والموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية وكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة لاستحالة ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا لاقاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سمت مستقيم لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما هو مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة في جهة الطول والعرض او السمك من الجهتين لكل منهما او راجعة
كيف كانت او في سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير مشتمل في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلتقي ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد في ذلك من حركة يتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور البتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا في موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركته الا بان يرتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع و
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الحدسي فان نسبتها الى الدايرة كنسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما ستبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثانية يبتني
على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا يتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه عند من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي ذكر ان القايم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا بفعل طرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فاذن
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج ولذا الدلالة وايد في الدايرة المحسوسة المضرسة فهي ينافي مذهب
من انكار الدايرة واثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال **قوله** وايضا اذا فرضنا جسما ثقيلا الخ الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه ثقل قايما على ذلك السطح فيما
لم بطرفه الاخف قياما معتدلا كاعتدال الشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة مماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والاثقال مسلة الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه في موضعها او لم يثبت فان ثبت فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة المماس
منه فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف الاعلى الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجود فيه يفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط منه ذلك وهي مركز الجميع وهذه

الانصاف للدواير بعضها مرسوم من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسوم من الحركة الصعودية وهي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مما يوجد لم يتمم من القسم الاخر يتم بدايرة كاملة اذا كانا متساويي البعد من المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرار على السطح فيفعل النقطة الاخر خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظ لان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركة الماء على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز والحال الصحيح الى حسب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكانا اسفل فيتحدر اليه بسبيله انه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقود هيهنا اعني مكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر فالقاسر هيهنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث ضعفها الثقلها الى الاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها بالبعض وعدم الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطا فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على ساير الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك بكون نزولها على اقصر السبل فيضطر العالى الى ان ينزل على سبيل الاستدارة وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالميل اي لم يرفع العالى السافل لا يمكن ان ينحدر كطرفي الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين القطبين الدايرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم انصاف الدواير وفي القسم الاول ارباعها لكن قد علم انه اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الابعاض **قوله** فبين انه ان لزم عن انحدار الجملة معناه انه قد بين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا بالقسر فعند انحدار الطرف العالى من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح وانما قال اصح مع انه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركة التي بالضرورة يكون الى فوق وجود دايرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل جبت وجوزت ان يكون حركة الجزء المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المنحنى **قوله** واذا ثبت الدايرة ثبت المنحناة يريد اثبات الخط المنحنى الغير الفرجاري والشكل الحادث من السطح المماس له وذلك لانه اذا ثبت الدايرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الابرول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الابرول ويدار السطح الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في اي غير مواز للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول غاية حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحن غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط لا تخ عن خزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة للمثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه مخروط بل لابد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومانا اليه فيما سبق **قوله فصل في المضاف** لما كان اثبات وجود المقولات الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه تشكيك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض وغيره فان الابيض مثلا اما ثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض ثم لما كان الوقوف اولا الامر على المركبات اسهل من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لاجل الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية ثانيا المضاف هو الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية يحتاج تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولكنه كان
فان الملزومات اذا تصور تصورت معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك لوجوب كون المهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالابن مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة لشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكره في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج عنه بيانه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوجد في الرسم ويتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس في لفظ المعلوم ونحوهما الا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه وبوجه عن الثاني ان التعريف للتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه الفرق بين البسيط والمركب فنبه بان المركب جزء من مقولة اخرى
وجوده قد لا يكون وجود المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو مهية وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف ولا بانه الذي يكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له مهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له مهية وراء ما هو
معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكره صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان المضاف اما نفس المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوائل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني
ان الطرفين لها لا في النسبة فقط بل بزيادة انهما يلزمهما نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه والحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسب ما بينا لك عليه موافقا لما قلته في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود متمايز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته
بل انما يعقل دائما حالا لشيء مقيسا الى شيء اخر فلها اذا فرض موجودا كان وجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضها
لجوهر مثل الاب والابن وللكم فمنه ما هو مختلف الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولية عروضه وهو اما عارض للجوهر او العارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
والامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه مبني على محدود كالكثير للاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان جزؤه مما في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس
لاختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف اه لما ذكر
من اقسام المضاف ما عارض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروض الاول مضاف اخر
مثلا اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنها ما قد يكون متفق الطرفين

كالمسابه

كالمشابهة والمشابهة فان المشابهة كاسمها تماثل في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد في النوع ..
كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطؤ فان السريع
سريع بالاضافة الى البطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالي المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجران احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيهما كلها اضافة يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في انها
قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والانقل وفي الاين اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا فيحصل قوله نفسهما فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه ثم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للتي كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى والفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما ترى **قوله** ويكاد ان يكون المضافات اه
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر ان
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب والالذ او في القوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة كل ما لم توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرها من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكتابة والحراثة والفلاحة والخياطة
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كما في
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل والعقل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال الى ما بازائه من الامر الخارجي الواقع في المواد الجسمانية
اضافة واقعة بين امرين متخالفي الذات بين كل منهما امثال الاخر لا مثله وحكايته لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية يحاكي
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس يحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا يجزم به ذكر ان هذا لا ينضبط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن الاضافات تنحصر اه هذا
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفا الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة التيامن والتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة
بها حصلت اضافة التيامن له الى شيء بل اذا تغير الامر الذي كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة لا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر
واما الثاني فكاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لابد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني في طرف العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هي بالحقيقة منشأ الاضافة بل هي المضاف بذاته الى المعلوم وببطلانها يبطل الاضافتان لا ان للعالم
مع كل معلوم هيئة خاصة لا انه ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فبهيئة صارت معلوما ومن هذه الصفة الحاصلة في ذات العالم انما
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وهيئة
ملذة مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذي بقي لنا ههنا من
امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق ماهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان الاحرى ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقي لنا اشعارا بانه كان ينبغي ان يذكر هناك اعلم ان مذهب اكثر الناس ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتباران كل منهما ينسب الى طرف ومن صرح الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا انه واقع بين العالم والمعلوم

قوله ان يقع في الاضافات العارضة للكم [illegible]

ولها اعتبار ان احدهما الاعتبار بين العالمية للعالم وباعتبار اخر معلومية للمعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها لما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة والهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى الواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الراي باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكون ان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس للموضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشيء مما من شانها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند العقل ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امر مشتركا بينهما فان قال قائل كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا لكون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال يقاس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي في احدهما
هو الذي بعينه في الاخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد انسانيته بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في سائر الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة

قوله فاذ قد فهمت هذا فيما مثلناه لك يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافين المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرهما من المضافات التي طرفاها متفقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب اكثر اشكالا لتشابههما فانهم لما راوا الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخ عمرو منهما غير عمرو من زيد اولا وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الا عدا
مثلا ان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك هل كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول فان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى الضعفاء المميزين قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض لان
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح
والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال **قوله** لكن الاشارة تامة من هذا معرفتنا انه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود خفية
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واما المشار اليه ضعف الوجود وخفاء في شيء يكاد ان يلحقهما بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي بنفسها من الامور الموجودة في الاعيان ام من الامور
المتصورة التي طرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط لكثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض للاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن وتكون
الفضائل المعقودة بها فيها قضايا طبيعية ليست محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية ونقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او حجة او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يكون في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي تعار لها المعقولات

كلام مع الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباههما ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات

انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات في الموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعاتها فان الانسانية ما لم يحصل

في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان

حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل بنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحالة ينتزع منها الفوقية فالقضايا

المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ثم من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمول غير موجود

عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم

بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها

لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما ستعرّ

فه الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا لو كنا نعلم ان هذه حجة القائلين

بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية

ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلها

على فرض وجودهما يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت

موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية

اضافة اخرى غير الابوة وبالعدد عارضة للابوة بل لها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ينقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما

ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ و

ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها

العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما يتوهم اذ المعنى ان ههنا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن

والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه

الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له ونقل الكلام الى ذلك الكون او العروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت

موجودة لكانت لها اضافة عروضية اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو محال الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات

ما هي علاقة بين موجود ومعدوم وبيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف

بالتقدم المتضايف على شيء متلازما في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون

التي تخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعالم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة

يلزم ان يكون طرفاها موجودين فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر الثابتين لاجزاء الزمان فلو كانت

الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو محال الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت

موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود متمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك

الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة

التي هي التقييد موقوفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل

حادث اضافة الايجاد دون التح فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اشارة الى

الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج

وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق حدّه ومفهومه

فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق فهذا المصداق هو قولنا الذي

مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة

في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من مهيتها مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

فقوله فلما كان مهية المضاف اخرى شروع في التمهيد له بان ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس
ما هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره فهو بالحقيقة ذلك المعنى وهو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداهما مما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يعرضه او يقاس بسبب ذلك المعنى فاذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف في ذاته لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى وفوقية الا بعمل العقل
واعتباره فلا يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمل الذهن واعتباره ولحظاته واما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زائدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازمية
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه اما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده للموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى فكما
ان نفس الابوة مضاف في ذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فهيئة الابوة اعني الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العرض
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء اخر ليست امرا زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا المعية الزائدة عليه بل نفسه نفس المعقول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها ابوة لذاتها لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة ابوة لذاتها والبنوة
لما هو اب لا لذاته كما ذكرناه مثلا **قوله** فان عقل الحاجة قد علمت ان لمهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء اخر لذاته لا لمعية زائدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول الذات المهية
المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيج الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
معية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا بروابط
اخرى يرتبطها بها هذا النوع من الاضافة في العقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو كمهية البنوة لا يلزم منه ان يلتفت الى امر زائد
على مهية المتضايفين من معية او تلازم او مقارنة بل نفس معنى الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية والتلازم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل تلك المعقولية الى معية احد المعنيين بحيث معقولا اخر لكون العقل شيئا اخر معقولا غير تلك المهية او كون المعينين بينهما معقولا اخر
غير موجود معه في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية جزئية بين معية كل واحد من المعينين في نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وتعقل معقولية
كل معية [illegible] معقوليته مع صاحبتها متناكرا ومتوافقة الى حد [illegible] سبيل الاعتبار وان اللاحقة غير ضرورية داعية اليها ولا استلزام لنفس
التصور فان نفس تصور المهية [illegible] نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس
نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية بل العقل يخترع اضافات لا يضطرها اليها هو
نفس التصور بل اعتبار [illegible] من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يخترعها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المقتضي كالوجود والوحدة والوجوب والامكان للزوم فان الموجود مثلا اذا كان له مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما ان

موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الموجود وكذا الحال في الوحدة فالواحد له وحدة وللوحدة وحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى ثم هكذا حتى ينقطع اعتبار العقل بانقطاع الوهم وخطرات الذهن ولا يجب فيها الانتهاء الى حد معين لانها
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب لذات المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس جهته مضاف وانما
باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة انه ماهية معتبرة في العقل بنفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت بعينه وهكذا حكم ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلابد ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حتى لا تعقلها
في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات الجاعلة للاعتبار لا الى حد لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا اخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم لعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا اه اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج نحو لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء الا
الا تحقق فرد يكون مصداقا او مطابقا لحد تلك الماهية وخاصيته ورسمه فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمع والمتقدم والمتاخر وغيرهما مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلانه حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض ضعيف
الوجود حيث يحتاج في وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويفتقر الى قابله من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس اه يعني كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شيء امر يلحق ماهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ماهيتها ام لا
فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان هيهنا شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا لانها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة بحسب ما يضطره اليه هو المقايسات التي يلزمه عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف انه موجود في الاعيان اه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استخرج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكرنا ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الذي اوهم كثيرا من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما تكرر نوعه يتصف فرده به لزم ان يكون موجودا بفرد اخر
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واحدا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر اه يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات التي ليس بازائها
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضافا موجودا معه ففي سائر
التقدمات كالتقدم بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعية في الخارج
والتضايف فان وجود التضايف بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين ما يقارنهما بالعرض فلا يمكن ان يقال
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة لا يكونان معا حتى تتحقق الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير [illegible] الا في الذهن [illegible]
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر [illegible] بينهما [illegible]
انما [illegible] وصورة الطرفين [illegible] بالفعل [illegible]
يتقدم شيء على شيء [illegible] من الاضافات التي لا يوجد [illegible]
موجودة في الخارج [illegible] في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع [illegible]

وامثالها

والمتضايفين كالاضافات التي فوقها كالتقدم والتأخر والفوقية والتحتية وغيرها فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست للعقل المعقولة
في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها اذعانات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمانيات
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل الاضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في سائر
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
الجسم موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب لان الفلك موجودة مع البرة الواحدة واجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كالخطوط في موضع فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونهما واحدة
بالاتصال فليجز كونهما معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعهما في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجوده الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي يتقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها التجددية المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر معا ولها هوية غير زمانية
موجودة بوجود واحد فهي دفعة واحدة دهرية كما في العالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتأخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتأخرة اخرى بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتأخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس التأخر والمتأخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتأخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في آن واحد وهذه المعية في الوجود ليست بمعية للتقدم
الزماني والمتأخر الزماني بل نحو آخر من المعية كما اشرنا اليه ان زيد المشار اليه موجود مع الحمل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية في المتقدم نقول في الجواب ان هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التأخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد ذي اجتماعها في الوجود معية
يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا الحال في مقارناتها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقع لا التقدم والتأخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيامة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيامة موجودة مع القيامة وليس كذلك فهو في الجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الاصطلاحي فاضافة العالمية
ايضا لم تكن الا الى المحضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة
يقع للعالم
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص ونحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده وتحققه اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك عام ومعنى مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيد له او فصل او صورة او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست
من الاضافات الخارجية بل من الاعتبارات العقلية التي لا يوجد لها الا اذا اعتبرها العقل وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغيرها وانفعال فيها اذ صفاتنا الاضافية تعالى الى الاشياء لا يوجب تغيرا او تكثرا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وان كانت
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها لا تزال دون وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة بالذات من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم ولعتبر من
ذاتك اذا كنت ساكنا وتحركت حولك تتبدل لك اضافاتك اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد وغيرها من غير تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك

المقالة الرابعة

هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود ولنسمها كتاب
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر لا من حيث تخصصها وانقسامها من جهة الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

التي عرضتها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتأخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ اخرهما

العلة والمعلول واوردهما بعد مباحث الماهية اصلحتيراها ومناسبتها طبعا فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس

الى الحد المركب منهما او الفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما

فصل

في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتأخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود منها

امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد نبهناك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق ويبحث

عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية

والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع

احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة فلذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض

الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض بما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن

ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه فتذكره **قوله**

ان المتقدم والمتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على الاقسام المذكورة أيكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل

بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتأخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده

بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه

ان هذا منقوض بالمتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود المتأخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند

وجود المتأخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا يوجد في غيره ويمكن

الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان هو نفس طبيعة الزمان ولا شك

ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر ولا يتحقق في المتأخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض في هذا تعريف

المتقدم المشترك ليلزم الدور بل ايراد لفظ المتقدم والمتأخر للتنبيه على المعنى المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتأخر الا وقد وجد

للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من الاحوال للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودها عن الاول تعالى

فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه

يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتأخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من

المتأخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما ما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال

هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض شيئان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى بما

بالنسبة الى الثالث متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث

من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم منه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما

اللفظي بالاقسام

متقدم والاخر متأخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك الى جميع الاقسام

فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا

يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي

حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع

ومعنى معنوي كالزمان والمكان والرتبة او الوضع او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقسام المعنى الواحد وعلى ما ذكرنا اندفع ما توهم

بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى [illegible]

من ان المتقدم بالزمان العلي اولى بالزمان من المتأخر فقابل هو اولى لانه قد حكينا التقدم بالرتبة [illegible] ليس الغرض الا

التنبيه على المعنى المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف [illegible] وهو غير ما هو المعنى المشترك

بين المتقدمات فلا مصادرة فيها قلنا وقوله قلنا ثم اذا فرض شيئان اه قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر [illegible]

بعضها اولى بالتقدم من البعض الآخر واما المتقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك التقدم على المتأخر فيه لا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتأخر
فانه لا استبعاد في كون معنى التفاوت والتشكيك بان بعضه اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الآخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه
الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتأخر فيه فالغلط انما نشأ من الخلط بين التشكيك القسم وبين القسم
وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه يريد ذكر اقسام التقدم والتأخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو
رأيه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا في اشياء
لها ترتيب فما هو قريب الى حد مكاني فرض او وجد مبدأ فله تقدم على ما هو بعيد فكان له ان يلي ذلك المبدأ بحيث لا يلي ما هو بعده ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه
الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الآن الحاضر او غيره لكن يختلف الحال وينعكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الآن ثم اعلم ان الغرض
هيهنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه ان ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكهما
في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك الى ما له ترتيب مكاني وربما الى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين في الخارج
او في الوهم فهو يلي ما هو ابعد منه في ذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس
الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فيختلف الحال في التقدم والتأخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فجعل احد الحدين او غيره
مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كمالية لشخص واحد كالجنينية
والصبوة والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناس وفصول لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب
من مبدأ حركة الجوهر في تحصيل الرجولية فيكون اقدم منهما وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب
الآخر انعكس حال المتقدم والمتأخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني وهو الترتيب الوضعي والصناعي فكمراتب الحركة والنقل في النغمات فانها بوضع
الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ في المصنفات الكلامية واما الثالث فهو كما في الحيوانات والنباتات المتواقعة على ترتيب خاص
مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس يشوش عليهم الاعتبار فربما لم يجعلوا الفرق بين التقدم بالطبع و
التقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متأخرا وبالعكس
اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا آخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتأخر في الوجود وبين
المتقدم في الزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من علله [illegible]
بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم حاجتها معه والثاني من حيث كونها سببا له
والثالث من جهة كونهما واقعتين في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب بهما فرض مبدأ سواء كان سلسلة الترتيب هو تعيين مبدئية الطبيعة
قوله ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما يعني نقل اسم التقدم بعد ما نقل من الزماني و
ضرب من الرتبي وهو المكاني الى مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية او الاتفاقية الى اشياء
اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على دونه في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف
على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فيهما كانت [illegible] نفس
الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي [illegible] فبعضها [illegible] الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد وانتقاصها في الآخر
فعلى هذا التحقيق هيهنا ايضا المفهوم المشترك لجميع التقدمات ان السابق [illegible]
الاول وهو حاصل للشامع زيادة كالسواد الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف [illegible]
وهو حاصل [illegible] في الخادم [illegible] بالقياس الى المرؤس من معنى الاختيار والاختيار في المخدوم [illegible]
في الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراهما ما لم يوجد للخادم وكذا يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم
والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها كان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة يعني ليست معنى مشتركا فيه بينهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء آخر
كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك عنها [illegible] فيحصل باختيار الرئيس [illegible] فانه يلزم منه التقدم بالطبع

واقعا على [illegible] النقادر [illegible] والتشكيك

[illegible] الخادم [illegible]

و

وهو غير مراد هيهنا بل المراد ان الاخير اعني الرئيس هو اكثر افضلية من المرؤس سواء كان سببا لحركته ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون له هذا الاعتبار
يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابلة واعلم ان ما هيهنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه هيهنا معنى يختص بالذكي
الا اولو العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه ان الوجود فجعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة
او صورة او شرطا او جزءا مقدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فاب التقدم والتاخر هيهنا
نفس الوجود مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا الوجود الكثير او لا يكون بل يجرد كونه مفتقرا اليه في ان يعطي للكثير وجود حاصل بالتاليف عنه ومن غيره يكفي في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** ثم بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ملاك التقدم وملاكه في احد
نفس الوجود في الاخر كيفية وتاكده اعني وجوب الوجود وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء
ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد او لا يوجد وليس للاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا
الممكن الوجود ولذا يقال انه متقدم بالوجود الوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانا معين ومتلازمين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
يده تحرك المفتاح وليس تنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد الا ان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول يعني انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم تنفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد يجب ضرورة اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزايدة على ذاتها
بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشيء يجب ان يكون علة وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات
ويبتني عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة البارى جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من لمعات
نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله وخلاصة ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاته بان يكون لذاتها مؤثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
الى ان ينتهي الى شيء يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولها وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرهما وتقييدها بما دام الموضوع ليتمايز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما
قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق
وهو كون علته بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما والا لزم
اجتماع النقيضين والامكانان معروضان بازاء هذين الوجوبين ومغاير للامكان الذاتي بحسب الماهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن
ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذي يكون وصفا للمعلول من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و
ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته وثبوت العلية لشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اي المعلول ممكن ان يكون هو موجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله قوله ولا من حيث ذاته اي انه لذاته يمكن ان يكون
اي يكون المع فلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله اي ليس المفروض علة بكونه ما دام كونه بحيث يمكن
له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب ان يكون الشيء مكونا بالفعل لشيء ومعطيا الوجود والفاء في قوله فذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل زائدة فصيحة **قوله** وذلك لانه كون الشيء من الممكن ان يكون اه يريد بيان الوجوب السابق البرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد
منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان نما الفوة محصلا لما بالفعل والعدم مبدأ للمعلوم والنقص سببا للكمال ثم لا بد
في ان ذلك اي الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه لذلك كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوبه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معلول الشئ تارة وتارة لا يكون ونسبته الى الذي يوجد والذي لا يوجد نسبة واحدة فليس المعلول في حالة يتميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
في حالة يتميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز كون المعلول عنها عن لا كونه عنها تميزا يخالف به حالتها حالته وجوده وحالته لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة بوجود الشئ اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بانه لا بد من انضمام حالة الى التساوي النسبتين الممكن الاتحاد
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ينتقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز وادوليتر
احد الجانبين عن الاخر فاما ان ينتسب الى غير النهاية وهو محال في نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوي النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا ولا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اي شئ كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفيا او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المعلول عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما يجب وجود المعلول عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي يجب بها وجود المعلول ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج عليته الى امر زائد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا في
الزمان والدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المعلول لا يمكن وجوده الا بسبب وجوده ما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما معا في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر
او كانا معا في السرمد والفرق بين هذه الثلاثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان اعني معية ما ومعية الثابت للمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت بقي لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة
وليس الامر كما زعمه الامام الرازي من انها الفاظ هائلة ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال في المحصل ردا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير ونسبة الثابت الى الثابت سرمد هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التي بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة مستندة لنحو وجودها فهي نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا يعنيهم هنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعاني على
ان هذه الالفاظ ربما تستعمل في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية بينهما في الوجود لا ينافي كون احدهما اقوى بالوجود واقدم
من الاخر فان لنا ان نقول الشعاع من الشمس وليس لنا ان نقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمعلول معية التضايف فالمتضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست مضايرة
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المعلول ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر هو ذات المعلول ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شئ اخر انما تقدمه عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققنا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه لان الوصفان لكونهما اضافيان معان في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان منشأ هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمي والوجود العيني فان كلا من العلة والمعلول بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة في هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فهنا اربع احتمالات لاشتراك كل
من لفظة اذا ولفظة وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه اي في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون
قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقط فقول القائل اذا في هذه المواضع مشترك مغلطا اذا دل انها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع

بين المواصل حصل ذكره ووصفانه وانما الالا ولفرقه كما لحس الفهم

الاشكال عن جهتهما باذا له الاشتباه فيها واعلم ان منشا كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا او بدل لفظ كل منهما بلفظ احد لم
يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المعلول والقضية الثانية
صادقة عنده في حق المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المعلول قد وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المعلول
مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد مر انه ما لم يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب
جانب المعلول اذ ليس المعلول اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول
حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا انه لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فلما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط
والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المعلول وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فح يصدق
التقسيم المذكور بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني
الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة
هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير الشيء
بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس
الى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا الى علته واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة
بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوب وجوده الحاصل منها ان يكون مع ما هي وجب لها الوجود اما بنفسها او بعلة حتى يكون
هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب قياسا اليه ولولا هذا الوجوب
لم يكن الاستدلال من وجود المعلول الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة
الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المعلول كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين
المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد من ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما
يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** اما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اولا حدين القسمين وهو القسم من الاربعة
التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول اذا حصل له تمثل يجب ان يحصل الاخر في العقل فيجب انه اذا تمثلت صورة
العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المعلول كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المعلول في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان
المعلول لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما
بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس
علم ظني وذلك لان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما
برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى العلم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذا التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون
بحسب التخيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعلول الخارجي وحصلت في العقل
صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المعلول في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد
وجود المعلول في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة
العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا هذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه
لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن
حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في جانب
العلة وهو احد شقيه فلذا قال هنالك نصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هنالك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

فيشهد ع

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول كذا رفعها متقدم على رفعه فلذلك انتقد
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى هيهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القايل اذا ارتفع كل منهما ارتفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الامر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظة اذا بين الشرطية والظرفية بمعنى دفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالتفصيل والتحقيق فيهما ان وجود
العلة وعدمها يوجبان وجود المعلول وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المعلول او عدمه تبين ان ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المعلول او عدمت حتى عدم المعلول
وذلك لان تحقق العلة موجب ضرورة تحقق المعلول وارتفاعها موجب ضرورة ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وان لم يكن لهما وجوب فاذا
فرضنا للمعلول تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه وهو فرض العلة وجودا او عدما حتى امكن لنا حدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري جل اسمه علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المعلول ورفعه واما اثبات المعلول ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المعلول فوجود العلة من ضرورات وجود المعلول وعدمها من ضرورات عدمه كما انه وجود الجزء من ضرورات وجود
الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هيهنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمعلول وبين تقدمها عليه فانهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس
وجوب وجود الاخر به فانك تقول تشعشع الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدماهما معا في الزمان او نحوه ووجوب
عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هيهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مستفادا بغيره ما بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ايضا ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومبدء عدمه كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافئين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر الا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست

عدولا حتى يكون معناه انه يثبت ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان الماهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتباران عقليان بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي فان الموجود هناك اثنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية المعدومة
معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه فالمعدوم هنا اثنان وان كان العدم متحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا
من غير تخصيص بحال الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما مع ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث اذ تمام معنى الحدوث
لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستبدل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان الوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادي ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان شئت ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوت شيء لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط التقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة التقدم فالتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ما ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فلو كان للماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للماهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتوهم انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها وانما التحقيق المرجوع
اليه الذي يتخلص به عن الاشكال في كلا المقامين هو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلى تقدير عن العدم وسائر لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه لكون كل منهما بل لكون كل ما هو غير الماهية
من الصفات اذا اعتبر معها كانت خارجة عنها زايدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها لكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعليات بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلا منها تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لك الا ان تقول ان قوة الوجود فيها ضرب من الوجود والفعلية
لا بما هو هو ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاته ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والتمام الخ اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به لاهتمام به الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي وهو من احوال الماهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الزمان وبالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف وبالكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك



قوله في القوة والفعل والقدرة الخ يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ الا اشتراكا وحقيقة
والمجاز والانتقال لو اخذ من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة ما حد لمعنى ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا بتغير مشيته في فعله وارادته حري بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

لفعله

لفعله سواء كانت عن تامة او زائدة عليه بل هو اخرى واليق بان تسمى تامة و تحقق ان الذي يختاره لا لذاته بل لداع خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا للداع بل على وجه الجزاف كما راه آخرون اعنى الاشاعرة وذلك لان اختيار وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره فيه على جهة بطريق العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادي الحركات والافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داع او شوق وارتفاع عائق خارجي حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة والسكون ويدرك بقوة واحدة الانسان ضدين كاللذة والالم ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب كذلك القوى التي هي مبادي الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان القوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية هي الهيولى الاولى لذلك يقوى على الاشياء لا نهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى من المتكلمين وفاقا لطائفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل ويزيف دلائلهم ويبرهن على فساد قولهم ثم بين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة ويبرهن عليه ثم يعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طائفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل المبدأ الاول شيئا ناقصا مثل الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير فلكنها وضعت اولا ووضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان ان شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها العجز بل يقولون ان القوة بالمعنى الاول مبدأ او لازما اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا ينفعل لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرأ الانفعال ويلحقه ضعف وهو ضد الانفعال و الالم العارض له مما يصده عن تمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف عام كالجنس لها ولها الازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل كلما صدر عنه محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازما للوجود واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى الجنس فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة ام لم يكن حتى انهم قالوا الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا فعلت افاعيلها في الامراض النفسانية او تصحيحها او غيرها في الامراض البدنية تسمى كلها قوة لانها لا تزال مبدأ التغير منه في آخر من حيث هو آخر حتى اذا كان مبدأ التغير متغيرا في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك الا من جهة وانفس شيء واحد بالذات بل لانه يتغير بنفسه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي ههنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت سببا لمعالجة نفسها فهي بما لها ملكة العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعمل فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدأ الامر من حيث هي غيره فكان ههنا شيئان متغايران في جزئين لهما شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون الثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود وذلك لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا نباتية او حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل بل بما لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

حنيسام

تعلقه

لمتعلقه فيسمى امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية ويسمى الحصول المترقب وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة بهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا اما بالحقيقة فيهما اسم الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل الان قياس ذلك الذي يسموه اولا فعلا الى ما يسمونه الان
قوة كقياس المسمى الان فعلا الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة يسمى الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما بهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فان الفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او آلة كما ان القابل قد يكون ناقصا
في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصيرها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع
والكاين والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب المهية المأخوذة بنفسها من حيث هي
ومنشأه نفس تلك المهية وهذا حال الشي الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كمال الوجودي فالامكان
بهذا المعنى خط من الوجود كاعدام الملكات التي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد
الاشتراك اللفظي حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة سابقة لان امكان وجوده على ما زعمه صاحب الاشراق وتابعوه فان الامكان
المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يحقق من الخصوصيات الكاينية والزمانية والاحوال الشخصية هنا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات العارضة من الخط والسطح والجسم التعليمي لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى الهوي تخليه كانه امر كون له بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على طول ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت فقد عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره فغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما المضروري ولما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطح مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سبق ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فعدها كمالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
في الغير فلا ينحصر في مقولة بل لها انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بما هو حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كيفية نفسانية بها الحالة الامكانية التي يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وصنف ممن يعتمد كتبهم المفارقون عن المادة الجسمية
بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشا فلم يفعل وسواء كانت
المشية بايجاد او لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة هيهنا الوصف العنواني سواء كان عينا لشي آخر
او صفة زائدة عليه فالشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ولكن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده تعرض
القدرة تكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشي الواحد
لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا او فاعلا وذلك ممتنع وايضا الاستحالة في ان الشي يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره
واما تقسيمها فهو ان يقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة و
البرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة نوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويعلم مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف فلا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن **قوله**
وقد يشكل من هذه الجملة اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعد طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعقلوا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر وقاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول والذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث لهم من ادراك المحسوسات ومدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد فيفعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما فيفعل دائما او لا فمن يفعل شيئا دائما بارادة دائمة
فكان قادرا عليه ايضا واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان
يفعل من غير ان يشاء او يريد فيصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدأ فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغير اما ازلا وابدا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هنالك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصحة هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا اذا لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر سنقف عليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل تعلقها بالمشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا جبر ولا انفعال
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا نحل ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح وقت وحصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فال
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والاينا

والاسباب المختلفة والاعراض المتلاحقة وغير ذلك مثل الآلة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجتهما الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة المنشار الى وجود منشار آخر يتم بهما ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب ومن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه فقد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري
جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تأكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبداية القدرة لصدور الوجود مبداية بالامكان
ومبداية العلم والارادة مبداية بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والانفعالات
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتأثير بان يقال ان هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر[1] او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك لان في
قوتنا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست بتامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلومات بعينها
مقدوراته وبالعكس ويشبه تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها ولهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النطقية
من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية مرتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية او الوهمية وهي كالشهوة والغضب
من جنس التخيل م
التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبهما كاقتضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو و
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلابد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لابد من زيادة تأكد واجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما اشتد شوقه الى فعل شهواني قبيح فيصرف عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف وان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسهما بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعدهما القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتأمل فيما ذكرناه فان بعض المتأخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا اخذت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدأ لشيء آخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد يقينيا

[1] او لفكره

او لفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة المسماة بالاجماع
لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى تخالف القدر في تصير تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوات العضلات
والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة والامكان وحين صارت مبادي الافعال بالفعل والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم تصر
علة بالوجوب في الايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او وقفة
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار ومثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا او وجدنا من انفسنا وطبائعنا ميلا قويا اليه فربما لا نبعث نحوه
فينا داع الى الكف عنه فنرا ولا نحتد وربما تعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وحينئذ فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل كالمحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المتقي
للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما تبطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
فياكل ما يعلم مضرته ونسبة مخالفة الميلين في باب القوى المحركة كنسبة مخالفة الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة فهنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بل لا يكون
لذيذا ولا بشعا لما فيه من المصلحة وكالاكل لما تنفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوة من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فيتم ما غلب على الشخص اطاعته القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال ليست في نفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ونحوه وقوعه منها بالنسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيلزم تحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق اه
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو محال بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة مما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عنها الفعل اذ ليس هنا حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسرها الاول لان الكلام فيما لا ارادة
فيه وله ولا الثاني فلان المفروض ان المادة المهيئة حاضرة فان كان هناك امر منتظر يكون طبعا منتظرا فلم يكن ما فرضناه مبدءا بل المبدء بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء لما هو الفاعل بالحقيقة الذي يجب عنه الفعل
عند تحققه ويكون نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدء بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدء بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
الشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا اه لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى تتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها الجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المودية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصورية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر في الرجلية بالحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء
بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا
بالامكان كالحجر والشجر والقرفان كل منهما فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء لشيء بل عدم شيء لشيء من شانه
ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولا سبيل الى التسلسل فلا بد في الوجود
من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى هما في حاشيتي الوجود المطلق فالاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يسدها عن قبول صورة
غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ الاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير معدة لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الى خوض شديد بدون تمام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة عن دركه والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود وشدة التحصل كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لم يرها عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما تستعد لشيء خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها
محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان تقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وقد علمت
مما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل لجنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي فالاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه المرتبة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى موجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات فهي لاجل انها في غاية النقص يصدق
عليها معه الوجود المطلق فهو بهذا المعنى الوجود المطلق والامكان لاحق بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود متاكد لا يشوب
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذة فيه فيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى هي قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض الى ان تصير بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الداعية لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبائع جوهرية وبعضها منابع
عادية هي احوال عرضية صارت لكن مثال الاول القوى الفعالة في الخضر حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا
وعظما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى الفعالة في الشجر حتى يصير منها من القوى القابضة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والقاطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون منحا القدوات ان كانت من الاول ومنحا لعة الصفات ان كانت من الثاني والتي من قبيل الاول هي طائفة من ملائكة الله العمالة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلائق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يرجع
الى الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل الى عشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك
بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزائد

من جاء بالغذاء ومن سادس حتى يلصق كل الاتصال العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الاتصاف
ولما القوى العاملة في البدن حتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها الات لطاحنة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا هو صنف من الافعال الى ملك واحد ولم
انصرفت الى سبعة املاك والحنطة ايضا تحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرققها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانسان ظاهرا قلنا هو هم الملائكة تخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان نحو مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل واحد كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث منهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع وليس منهم تنافس
وتنازع كما للحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فقد يفعل بعض الالات فعل
الاخرى ويزاحمه فقد يضرب بغيره برأسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد فكان الانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك يرى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وبمعرفة امثال هذا بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة فجر الكلام الى انموذج منها وامعنا احوال البحث في الخروج عن طورهم اليه شوقا
الى طور المكاشفة ونحنا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اذ الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي بعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد منهما كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيراد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور فيخرج منها النفوس والافلاك ويختص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص ولئن تفطنت بمعنى اخر بالبرهان وهو ان المراد بالمحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود
كتجدد الحركة اللازمة وبذلك تثبت حدوث عالم الجسمانيات وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه ولنا ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاعضاء بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلافا ما توجبه طاعة
للنفس ولو استحال ان الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكلف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم منافية لما
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة يتبين من هذا وجود قوة في الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحو قد اجبنا عنه في كتبنا ورسائلنا اكثر رسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس الاولى تسخير ذاتي
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري فتطيع الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء و
الرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجساد ذوات النفس التي تحقق فيما كلتاهما اي الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على
اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الفلكية ومباديها تسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون غيرها وهي اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق او غيرها والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ مهنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربان
يشتبه احدهما بالاخر فرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات حركات وهي نحو
غاية للانفعال وتوجب مبدأ فاعليها وتوجب صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم يكون يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات فكانها من الغايات
العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه اللتة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرير الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من العمل لانها مشتقة
من العود فكر كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس حتى صار كذا عادة له كان الصانع ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

الفعل الصادر عنها بسهولة والحاصل ان كلا منهما مما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو آخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحالة يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس صارت الاحوال ملكات وانتقشت صورا ثابتة هي صورة
تلك الافعال ومبادئها الفاعلية كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت يصير صورة فحم جمرة نارية يفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان يصدرها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر والانفعال الاشتدادي وما فيهما لو لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجح التأديب
والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ حال الاستعدادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت لا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع اه قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجد في الاجسام الحية احديهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجد في الاجسام الغير الحية احديهما
في النباتات والصادر منها الافعال على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتياد انما يتحقق ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا قوله وقد قال بعض الاوايل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يبصر به وايضا الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بلا اشكال ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره
اعتراف بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعها ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدئية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية كالكاتب الذي يكتب و
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الآخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب شتى وتدرجها في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة
فقول لهذا الامام هل الشك ولمن يتم ويقتفي به ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المدرب الماهر في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها في عدم كونهما مبدأين [تامين] للفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد الاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاغير واعلم انه وجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كانه اسم رجل وبناؤه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدأ وخبر وعاد الى جماعة يقولون منهم

ولا يلايم قوله وقال ايضا بهذا القوم من الواردين بعده بحيث كثير والاولى ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفوا في ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دائما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل
الوجود والامكان هنا لا مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قايما بشيء فان وجود الشيء الممكن الوجود
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر آخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الآخر ذاتي وستطلع
هذه المعاني من المتن عن قريب **قوله** الشيء الذي يمكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشيء
قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة لامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود لا في موضوع
ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود بها بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا
كان جوهرا قايما بذاته كان له مهية في نفسه من حيث تحت مقولة الجوهر ليس بحسب حيثية من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجودا زايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود المهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها
بالقوة هذا اخر **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب
ان يكون ما سبق قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكان حادثا او كل حادث فان كان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تراخي وجوده عن وجود صورته فامكان القايم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة فان حدوثها
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكون المادة بوجه سبق الصورة [illegible] حصوله من المادة حصولا بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصولا بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فلها امكان استعداد بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا
ان يكون ابيض او هو بالقوة ابيض ولا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعة في شيء بل على انه يمكن ان توجد
معه متعلقة به ذاتيا او بوجه ما فيتصرف في بدنها وقواها واعضائها وآلاتها آثارها الفكر المفكرة عنها كما سيكشف لك منها تحقيق في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الحادثة الغير المفتقرة الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه بحسب تفاوت وجوداتها في مراتب الفصليات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجادية ومنها ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية في الوهمية والخيالية كما

حققناه و فی کثیر منهما مفتقرة الیه علی تفاوت طرفی الافتقار فلیس افتقارها الی المادة فی اللمس و الذوق کافتقارها الیها فی السمع و البصر فالاولیٰ
قوتان ساریتان فی تمام اجزاء العضو و الاخیرتان قوتان قائمتان ببعض العضو و الشم متوسط بین الاربعة فالحاصل ان النفس لا یحدث بوجود مادة بدنیة
یکون حاملة لامکان وجودها لا ینفک وجوده عن القوة الناطقة من الاتها الطبیعیة و آثارها البدنیة اعلم ان فی هذا الموضع اشکالا ذکره بعض
بعض المحققین فی رسالته الی بعض معاصریه استصعب حله حیث قال ما بال القائلین بان ما لا حامل لامکان وجوده و عدمه فانه لا یمکن ان یوجد
بعد العدم او یعدم بعد الوجود حکموا بحدوث النفس الانسانیة و نفوا عن تجویز فنائها فان جعلوا حامل امکان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امکان عدمها ایضا و ان جعلوها الاجل تجردها عن ما یحل فیه عادم حامل لامکان عدمها کیلا یجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلک بعینه
عادم حامل لامکان الوجود فیمتنع حدوثها فی الاصل و کیف ساغ ان یجعلوا لجسم مادی حامل امکان جوهر مباین الذات ایاه فان جعلوها
من حیث کونها مبدأ الصورة نوعیة لذلک الجسم ذات حامل لامکان الوجود فهلا جعلوها من تلک الحیثیة بعینها ذات حامل لامکان العدم و بالجملة
ما الفرق بین الامرین مع تساوی النسبتین انتهی و لم ندر هل اتی معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب علی طریقة القوم فهو ان البدن الانسانی استعد
بمزاجه الخاص ان یفاض علیه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فیه تصرفا بها یحفظ به اشخص نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفیاض
لکن وجود صورة یکون مصدرا لهذه التدابیر الانسیة و الافاعیل البشریة الحافظة لهذا النوع الذی لا یمکن بقاؤه الا بالتمدن و التعاون ممتنع
الحصول الا بان یقترن بها قوة عقلیة ذات تدبیر و فکر فلا جرم یجب ان یفیض من المبدأ الفیاض و لو علی التبعیة اذ لا بخل و لا منع و لا تقصیر کیف و فیه
الرجحان و الاولویة فاذن وجود البدن بمزاجه و استعداده استدعی صورة مقارنة متصرفة فیه لکن جود المبدأ اقتضی ذاتا عقلیة مفارقة او ذا نصیب
مفارق و کما ان الشیء الواحد یجوز ان یکون مجعولا غیر مجعول من جهة اخری کالوجود و الماهیة المتحدة به یجوز ان یکون جوهرا و غیر جوهر کافراد نوع
جوهری بسیط من حیث جنسها و فصلها فلیجز ان یکون ذات واحدة کالنفس مجردة من جهة مادیة من جهة فاذا کانت النفس مجردة من حیث الذات
و مادیة من حیث القوی العملیة و الافعال فهی من احدی الحیثیتین مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله و اما من حیث حقیقتها
الاصلیة او مبدأ حقیقتها فغیر مسبوقة باستعداد البدن و لا فاسدة بفساده و لا یلحقها شیء من عوارض المادیات و مثالبها الا بالعرض فتدبر
هذا ما سنح لنا فی سالف الزمان علی طریقة اهله و اما الذی رأیناه و اخترناه بعد ذلک الزمان فی تحقیق المقال و دفع الاشکال ان هویات النفس
الانسانیة مقامات و نشئات جوهریة بعضها من عالم الامر و التدبیر و بعضها من عالم التخییل و التقدیر و بعضها من عالم الخلق و التسویة فالحد
و المجد انما یطرأ لبعض نشآتها السافلة دون العالیة فانها متداولة تکونها العقوی فانه فی قوة الاستعداد فی الوجود و لیس حال النفس
فی اول حدوثها کحالها عند الاستکمال و مصیرها الی المبدأ الفعال فهی بالحقیقة جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء و مثالها ما داموا فلا
کمثال الطفل و حاجته الی الرحم و الام اولا و استغنائه عنهما اخیرا لکمال الصید و الحاجة فی اصطیاده الی الشبکة اولا و الاستغناء فی نهایتها
اخیرا فلا ینافی بقاء النفس فساد البدن المحتاجة الیه لامره ... فی بدایة فعلها الخاص هو اقتناصها المعقولات و النظر بامتعه الی
شبکة القوی و الحواس **فصل** و کل جسم فانه اذا صدر عنه فعل فاما یرید انبعاثه ... ی المباشرة للافعال و الحرکات فی الاجسام ...
اعلم ان الفعل و الحرکة اما ان یصدر عن الجسم بالذات و بالعرض و المراد بالفعل بصادر عن شیء بالعرض ان یکون المصدر له بالحقیقة
قوة فی شیء اخر یجاوره هذا الشیء او یرتبط بمجاورة ... ربما طالب ان یتحرک بحرکته و یسکن بسکونه کجالس السفینة بحرکته و الذی
یصدر عنه الفعل بالذات اما ان یکون صدوره عنه بالقسر ام لا و المراد بالقسر تغیر طبیعة الجسم بامر مباین لم غریب عن ذاته و ... یقو ...
کالحجر یرمی الی فوق بقوة الرامی فعل المقذ ایاه الحرکة و الذی یصدر بالذات من غیر قسر لا یخلو اما ان یکون صدوره عنه بارادة ام لا و الفاعل
فی الاول یعرف الاخر ... طبع اذا تقرر هذا فنقول کل جسم صدر عنه فعل لا یکون بالعرض و لا بالقسر فهو اما بالارادة و الاختیار اولا بالارادة و الاختیار
و علی ای التقدیرین لا بد ان یکون بقوة ... الجسم بما هو جسم اما علی الاول فذلک بین لا یحتاج الی البیان اذ لا خفاء ان فی الاجسام الحیوانیة
شیء غیر الجسمیة یصدر عنه افعالها ... الارادیة ... ذلک فی افعالها اختلاف ما یقتضیه طبیعة جسمیتها الذی فیکل الحرکة الی فوق و اما
علی الثانی فلان الفعل الذی صدر من جسم لا بارادة اما ان یکون فاعله جسمیة ذلک الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباین له ... المبا...
اما امر جسمانی او امر مفارق عن الاجسام ... اربعة اقسام ... الاقسام کلها باطلة ... الاجسام فی کونها اجساما و یحالفها فی ...
الفعل ... الذی یکون صدوره ... المراد بالقوة ... عن قوة ... فهو ... ایضا

فان المقسم هو الذى يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسمى لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يخلو لتساوى نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسط فى صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور لما علمت او لقوة فيه زائدة على الجسمية فهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة فى ذلك المفارق فتلك القوة اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثانى يكون حكمها حكم ذات المفارق فى بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيهما واما عن الاول فتعلق تلك الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لقيد بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا فى الافعال التى هى ايضا الاطبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصة اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المط لانه يثبت فى الجسم مبدء موجب لصدور الفعل وان كان الثانى فهو ايضا يستلزم المط لان الذى يفعل فعلا فى الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضى رجحان ترك ذلك الفعل على تركه وبه يميل الجسم عن صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتى فيكون المبدأ موجبا والتخلف فى الصدور انما يكون لعايق غريب فى القسر يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت فى الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمى او اكثرى وكلامنا فى الفعل الذى لا يكون بالقسر ولا بالجزاف قوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى الخ يعنى حكم كون الفعل الاكثرى الوقوع من شئ وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد فى استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذى الخاصية صدوره منه بها الانسب والاولى من لا صدوره او من صدور ضده فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذى بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقى ان يكون بالذات والذى يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهى المراد من القوة فتلك القوى هى مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت عبارة عن العلل البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بهما جميعا الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هى المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم ربما يلوح لك منه شئ بتتبع ما بيناه فى مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقائل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة فى الاجسام لاجل معنى مع انها تتفق فى الجسمية فاذا كان الاتفاق فى الجسمية والاختلاف فى الافاعيل يقتضى اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعى اثبات قوى مختلفة اخرى قبلها لتحصيل هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التى هى مبادى الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت لكن هى او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول المختلفة ولا استبعاد فى كون لازم واحد مما تختلف لها الاوامر مشتركا اعمّ منها فان سميت تلك المبادى اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب فلا مضايقة فيهما وقد مر فى مباحث اثبات الصورة ما يفى بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد البيان ان لكل حادث مبدأ ماديا الى آخره اعلم ان لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلى هو الذى يجب بحسب وجود الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادى هو الذى يمكن ويصح صدوره عند وعند عدم ما يجب به يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات مبادى فاعلة هى المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان جهد ان يثبت لها مبادى مادية وقدم من الكلام ما امكن الاكتفاء به فى اثبات هذا المقام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم فى الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم فى باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان امكان الارادة الجزافية يقتضى سد باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا فى المبدأ ولا فى المعاد ولا فى تحسين حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا فى تصديق وتكذيب لرأى وهذا الذى دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عانا من شره فى الدين وضرره على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فهو منحصر فى البارى جل اسمه علمه واسمائه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه يقوله المشاؤن القايلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

صدور الافاعيل عنها تابع لعلمها

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة للذات الاول تعالى بل على نحو آخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد تخبط بعض المتأخرين فقالوا الحادث ما اذا قيل
له اول يعني به ان لزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول لمدته فانه بالحقيقة حادث ولزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدء اصلا فلا قديم بهذا المعنى
الا الواحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا وهذا امر يعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد
يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث (الوجود) وليس امكانه السابق بنفس عدمه فان الممتنع
ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه (عدمه) وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته
ومهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال
شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول وكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وغير ممكن
لانه غير ممكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين
مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ننظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول بالمجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا لان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل وهو اما معنى موجود واما معدوم
والثاني باطل والا لم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان له امكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم
بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يصح ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذا ثبت
ان امكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث امرا متعلقا بالحادث اذ لو لم يتعلق بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه اذ لا بد
في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها
والا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتسلسل
الهيوليات وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ما له قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من وجهين احدهما لان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل و
استعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لها لا استقلالا
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين يترجح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوم اذ كمالات
النفس عندهم اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وحاجتها لانها الذاتية ومقوماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
ما في المادة فهي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم الماهية واما ما عن المادة فهي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء الذي
الماء الخارجي مجرد صورة المادة بل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم والحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فحدثت الحادثات من استعداد سابق ولا بد من ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد حاصل في المبدع والكائن لكن ما به الممكنية قد يكون نفس ماهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابله وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كصحة بيت او سعة حوض فانه صفة للبيت والحوض اذا احضر في الذهن واحضر قدرها
وسعهما من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيه وبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الوجوب كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصحة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب ايضا بالقياس الى ما هي امكان
وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل هو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا وليس معه لا محالة امكان اخر
وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانها هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقائق فانها انفع جدا ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق ومتفرعات هي العمدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها نتوهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان القدرة ضرب
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال امكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا اذا نادوا زمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وعمدة ما دعاهم الى ذلك انهم وجدوا في البزر والنطفة انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الربانية
وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس ماهيته من حيث هي هي وليست باعتبار
نفسها مجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يتعقل ماهية لكن اذا تحقق الوجود والماهية من علة فللعقل
ان يلاحظ المعاني التابعة لها الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بماهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي فيجدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فيحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب فيجد ان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فيحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجوب بالقياس اليها الى نسبة
الموجودية اليها متأخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تأخره عن سائر الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدائمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متأخرة عن الفعل
بجميع وجوه التأخر منها ما علمت انها امر اضافي لا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا للقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شأنه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ان يصير
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دائما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيبرد فيوجد منه بارد وكالمتصل

منها نادر والانسان يولد من انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متأخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تتقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتأخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط باربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوائم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها ويمكنك
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محض وقد فرض شرا
محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة
في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا او فقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تأكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تأكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه اما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تأكيد لما ذكر صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه ولكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
المتولدة والنباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما ما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان ثم يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يتقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شأن الاول تعالى والى ما لا ينفك عنه قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته وحده مع غيره عنه وهذا شأن عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه ليس هذا من شرط الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب منتهى جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه سيق وراء الامكان الغير المتناهي فوجدت هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوث تعين البقاء نوعيا اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية الوضعية الدورية لاغراض علوية
يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازل
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات وجب النهاية ولا يحصل
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية ولوجب النهاية ولا يحصل من العدد وكان ينقطع الفيض وينبت الوجود على ذلك المبلغ
ووقف عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود تمم النظام
ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جاير

خروج الممكن منهما او فعتبرون الابدان ولا مع الابدان لتناهيهما عددا ومقدارا فيجب الاستعداد ان يحصل من واهبهما قرنا بعد قرن راجعة التجربة بهما
واما سعيدة متنعمة اذا كملت او شقية معذبة ان اكتسبت رذايلها **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او لا
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كله
او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثيات ما من الكميات والكيفيات وصفاتها وغيرهما بوجه من الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده افضل ضرورة
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال لا شيئا فشيئا او كما لا يتعدى الى لا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهوم منه
من لفظ التام والمعتبر في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فنقل هذا الى تمام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمقدار فنقل هذا الى تمام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فنقل هذا الى تمام القوة وهذا الى تمام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فنقل هذا الى تمام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي للموجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحاد متعددة حقيقة او فرضا او
مجازا او لكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات النطقية العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى الى
هذا المعنى لان هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت بتمامه وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والمحمولات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى بصر وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء المعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمنسوب ومما غير صادق او لا تشبيها قريبا او لا وذلك كما يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيوصف الواجب تعالى بغير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم التعرض
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من داب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد بالمبدا فالجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدا او وسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك للعددين مختلفين فكون العدد ذا مبدأ ونهاية ووسطه هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مرتبة
بعضها على بعض فان تفاوتها في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها اقل لا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما مر انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا و امكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحدانه ما لم يوجد في العشرة بامر في العشرية ناقصة في الغير وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزائد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان لها نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثنى عشر والزائد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته وبسبب الغير فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك لشعر انما الجواب ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجود المتخالفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وفي ما يليه من خلفاء الله ومظهره كما ان الموجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً والخليفة نائب للمستخلف يفعل ما يفعله لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول الفاعلة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها نقص الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثيرة فايدة يعتني بها ويليق ايرادها في هذا السلم الذي بالحرى ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفا من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعا مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباري ارمينياس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور وحقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف واهمل ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع والابواب التي لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها وادراك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اهتمامه بالامور الاهم ان يتعمق فيه الخروج الى امور غير مهمة كان ذلك ثلمة لتحقيق القصد المهم وكان سفر طمعلم افلاطون الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير به الانسان مستحقا في الملكوت ذرية العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي بوردا اياها على وجه التمهيد ليكون تذكرة وتمهيدا لاهل التحصيل موجبا للتسهيل لهم وفوائد والتيسير على الطالب البصير لما خلوة لا حاجة وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انية او مهية والوجود كما علمت ليس محمولا بمعنى الانتزاعي فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحته الى نفسها واما المهية فالمراد بها المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضها الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والقدماء على انها موجودة والمتكلمين على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض بتبعية الوجود في الجعل والتحقق اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الهويات الوجودية بالذات لكن كل وجود منها يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مختصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي دائما كان او حاصلا الشئ

كان باعثة لتحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة

ان المهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا لتركب كل من اجزائه لا بنهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي بالفعل هي فيها لا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ايضا ان يكون كل واحد منها مركبا من شيئا اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متحققة كانت
مترتبة ترتبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف وذي الوسط والطرفين وغيرها ففهم ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثال ذات الباري ومهيات الاجناس العالية فطبايع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها الثالث ان البسايط قيل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو مح لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعو
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف المهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايض مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي شيء له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حالة ارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقته التصورية بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمراة بما هي مراة
الة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مراة وهكذا الفرق
ايض بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بوجه بل هو عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الملحوظ الطرفان بوجه ارتباطا حكميا
بالاخر بان يكون النسبة مقصودة بالعرض اي على وجه هي نسبة مقصودة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت او اسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف ولا البعض ولا المجموع الا انه لا بد
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل [illegible]
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهب جمع الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس اثر الجاعل
بجعل المهيات موجودة بل بجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري ولا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به اذ الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا اوليا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون

بل التصديق م

الا القليل منهم وهو تحريف محض من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس المهية ولا اتصافها بالوجود اما المهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن لنا تعقل شيء من المهيات لمجعولية الامر المرتبط بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون مهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات بالجعل البسيط هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والمهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم هيهنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بها الشيء وبنفسه قلت الوجود في كل شيء
نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤون جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود عين
عند الله وامكانه عبارة عن مقارنه لقصوره عن جاعله لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام المهية المعروضة للكلية والوجود ليس بمهية للشيء
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للمهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد تبين ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركبت منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احدها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع وظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا
وعدما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنا يلزمها لازمان فالاول هو كونها بينة الثبوت
للمهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص
من كونه لا ينفك فالموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد اذ المهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل
اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعني بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعني باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني وظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العقلي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
هو مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل
اليس المعجون يكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء
الواحد بالذات هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة
واحدة واعلم ان تفصيل كل مركب بتفصيل جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجة الى الاخر والاجزاء موضوعة
لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كاحتياجها هي اليها لا على سبيل الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الجمعية المركبة كالافلاك
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة في القابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول
فعند اجتماعهما اما ان يحدث مهية محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك المهية المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمولة عليه خارجة عنه وذلك مح واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
اوحدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك مح فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي فهما
موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف المركبات اجزاء المهية اما ان يكون متصادقة اولا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب منهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن هو مادة ماخذ
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته ماخذ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود امتيازا
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا انه كذلك يمكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقائها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كساير الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له و
نوقته فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف نفيسة ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيفية وجودها اه الموجودات اما وجودات واما مهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية
المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودهما يعني ان المهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم

والسواد هل هي موجودة في الاعيان اولا وما نحو وجودها وكيف يوجد الموجود ولا بد ان يكون امرا معينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد مع المتقابلات والاضداد في امكنة واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام المتشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام المتشخص اليه يصير شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالموجود بما هو موجود فلان الموجود بما هو موجود صالح لان يكون انسانا بما هو انسان وجماد هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التي منها الابعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا ولكننا كونها معروضة للوجودات الخاصة التشخصية ولا ينافيا في عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا وفرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدير والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة وقد يذكر للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كالبيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرضه متعددا مانع عقلي من خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والملاقاة اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة ممكنة والممكنة منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجودا ام لا والكثير الممكن اما متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام في ان يعد الكلي آه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتفق في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث كما يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية فكان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي ما المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات هذه المشار اليه كهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء كان بحسب الحس فقط كهذا المشار اليه وهذا الشيء او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة هذا المشار اليه لكونها في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس اكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له ان يصدق على كثيرين لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته الشخصية عن الصدق على ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو في حد نفسه كلي ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** ما الكلام من حيث هو كلي

صح له
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا الثاني كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا الا بعد ان صير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث انه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى آخر هو معنى الاخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور وسواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى آخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور كثير من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية فيتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذي يحمل عليه الكلي شئ آخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى آخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر و
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشئ في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما يتوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال الموجود العارض في الخارج كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة ويقال لها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة هيهنا كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحو
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا لقائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينهما وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي وعارض نفسها بما هي معقولة فلا يحتاج في ثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي الى وجه اوضح فان قلت اليس عم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا عن الفرسية اه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حد ها شيئا آخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف
بشئ من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اي شئ كان المسئول عنه من المتقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب حينئذ لا الايجاب ولا السلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما تتصف
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنييهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حالتان تحيثيهما الاتصاف بها ولا يتصف بها ايضا اعتبارها الذهني من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي هي

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لابشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث عما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فلخلوها عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة فلابد كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفي لا للنفي
اعني دفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل في تقديم الرابط على السلب وتاخيره عنه **قوله** وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب اي يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان وانهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجب والسالب
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين دين ودين بانك تجيب عن السؤال الاول بطرف
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد واكذب في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معنى انسانيته بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهية بعينها مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور فائدة تقديم السلب على الحيثية
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك السلب
في تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد الخ
يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا الاسبيل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية ومعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشيء من الصفات انها اذا حد نفسها الاباني عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها او بعد مقومه
اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فانه اذا قيل الخ اذا قيد السؤال الخ بين
واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيض فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب الغيرية
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

في مرتبة المهية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كما بدله امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فان قال مثلا
ان هذا غير هذا ام لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى آخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اي من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية ورد ذلك الكلام باطلا **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء آخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء آخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل الخ قد سبق شبه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية ولوازمها لو اخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا منافاة فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك المرتبة لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب وقوله فقد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء آخر الخ يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هي
لا تابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون موضوعها هي موضوع
المهملة يحتمل المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشارا اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها في اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك الانسانية من حيث هي انسانية
وان كان فيه اشارة زائدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

محـ

بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا والتى فى زيد هى التى فى عمرو وفى غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الاختصاص من تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هى انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التى منهما فى زيد مثلا غير التى فى عمرو ومع ان الانسانية فى نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو زيد اذ
يجوز اجتماعها الا انها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود المتعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التى بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودهما فى نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو
انسان فى الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما فى واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير فى الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير فى نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودى
لا القوامى فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون التشخص من الامور الخارجة عن المهية المنضمة اليها واعلم ان الزايد على المهية على قسمين
قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زايدا على الحقيقة الشخصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول فى كونها موجودة وتاثير الاخر فى كونها على صفة **قوله** ونعود من راس
لما كان الفرق بين المهية من حيث هى هى وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية
وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع فى هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقريب فى البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذى سلف والذى ذكر ههنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما فى قوله فالكلى من حيث هو كلى شىء ومن حيث هو شىء تلحقه الكلية شىء وكقوله ان
الفرسية بما هى فرسية شىء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانما بما هى واحدة او كثيرة شىء مع صفة زايدة والذى ذكره ههنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه انه الحيوان او الانسان
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعى لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شىء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذى فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعى كانه مركب من الانسان وشىء اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعى انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور اليه من حيث هى هى بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
فان كثيرا من هذه الصفات متحقق للمهية من حيث هى لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان المهية وان كانت فى ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس مهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه بشىء زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا فى الخارج بشىء زايد وكونه معقولا بوجوده فى العقل
ففى جميع هذه الامور انسانية وشىء اخر فاذا كان فى الوجود الخارج او فى النفس انسان وشىء كان الانسان كالجزء لها عند التحليل
وان كان مع غيره فان ذات الشىء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشىء دايما الذى
كونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة ذلك الغير والفرق ان الاضافة بما هى اضافة حتى اضافة الزيادة امر نسبى غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشىء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شىء بما هى زيادة شىء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره اضافة غير
كون الانسان فى نفسه فكونه فى نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصى الذى
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض تخصيصية بها يصير بحيث يمتنع عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلى لانه انسان مع نحو
من الوجود يحتمل الاشتراك ولذلك لا يكون الا فى العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكونى وعلى الانسان العقلى تقدم البسيط [illegible]

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فان الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخلو من اطراف هذه المتقابلات وعند هذا لم يجز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما ففيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي هو جزء يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لان المقارنة لا ينافي المغايرة بل يؤكدها فالمقارن للشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها
او لم يكن كذلك بل عرض له ان يكون مقارنا للغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء
اخر عارض لازم له تحقيق عرشي اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مراراً هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجود عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود والوجود لا المعاني والمفهومات ففهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون شيء موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
شيء حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابق حملها
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها
او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري وجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع الـ... ورتبة موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها و
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزال الاقدام الفحول فضلا عن الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان الخ كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فلا يكون هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر
مفارق عن الاشخاص على ما يحكى عنهم الشيخ في الفصل السابع لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده وذكر انه
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشحط بالحاء المهملة اي تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه تمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول تلطخ تمام
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لو لم يفسد **قوله** فنقول ان هذا الشك الخ كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل احد
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا وان كان متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود لا يمنافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يحسب ان يكون اما عاما او خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان لو اعتبار لا يكون بحسبه عاما

ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحقه الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من
الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بتلك
الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان بشرط
وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا الاينا في التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان المهية في الذهن
كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ
الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى موجودات الاشخاص
وسيجيء زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط الخلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان
موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع المتخالفة وليس كذلك فان جسما
واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في احياز متخالفة موصوفة
بصفات متضادة **قوله** وههنا شيء يجب ان تفهمه الخ يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان
صح انه لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص
لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع
المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولا خلاف للتكون الحيوان بما هو
حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط
لا شيء زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده
وتشخصه ووحدته والمعتقد انه مجرد المهية واما الحيوان بلا شرط شيء اخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب
خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل
الافلاطونية موجودة فاقول ان اراد بالشيء الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية
ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في التصور وكذا الوحدة و
ان كان متحدا لكل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض فذلك لا
يستلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتي حين يجيء حينه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان
الموجودة في عقلنا كما اعترفه بين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشيء ولو جاز ان يكون
القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها
العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه مشتركا للموجود
بينها الا ان الحيوان المطلق اذا كان هو المجرد عن الزوايد الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول
على كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اي وجود كان فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية
كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بان لكل من الانواع الحيوانية
وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء
الطبيعي الخ اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه لما له من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الملحوظ
بعوارضه المادية المقترن بوجوه الجسماني المادي المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارض المثالية
من المقدار والشكل الخيالي واللون المثالي وعبرة ذلك الموجود بوجود تمثيلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل
على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض
والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان
الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود في معقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على الخلاف في القولين وهو

مع مادة وعوارض مادية فهو خاص وليس بعام وان كان موجودا م

الحيوان

الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو
الذي ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الجاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحرى من هذه
الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهي لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والانشاء
الفياضي من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعنى الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكائنات
موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قائمة بذات الله تعالى واما عند
افلاطون وشيعته فهي عندهم منه صادرة الوجود عنه تعالى فعلى اي الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان
الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان
الطبيعي امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي ذكره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه
وجود الهي واعني به مهية الحيوان بمفهوم الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هي الجواهر الاولى
والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة
لا ان معنى الجوهرية يختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضلية وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم قاد البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات
والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان الحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة يريد بيان ان العموم
والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان الحيوان والانسان
مثلا وجودات شخصية جسمانية فوق واحد كذلك لهما وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة
واحدة بحيث اذا لبست تشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا لبست تشخص عمرو كانت عمروا وهكذا في كل شخص ايضا كلما سبقت من واحد منها
صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل عنها لم يكن حصول اخرى من شخص اخر وتاثره غير الاول الا ان يمحى الاول لاستحالة اجتماع المثلين
لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فللجميع جهة واحدة مشتركة نسبتها اليها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات ولكن النفس
يحتاج الى تعقلات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك
الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى شبيهة بها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص
الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الجسمانية كلية فهي بالقياس الى الانفس الجزئية المسوية بالتعلقات المتكثرة
بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كانها المثنوية جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متكثرة بالتشخص الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها
كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن
اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا مزية عليه بشيء زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام
عن قريب **قوله** فالامور العامة منه من جهة موجودة ومن جهة ليست اراد انها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا من حيث الوجود **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد اه سيجيء ايضاح الكلام في فساد هذا
المذهب **قوله** فصل في كيفية كون الكلية للطبايع الكلية اه واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية المهية كالانسان
كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

في الذهنية

الى

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انطباعها في الذهن ومنها انها لا يشار اليها
اشارة حسية ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم بل ليس
بينهم الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان لم يكن الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة
وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها ممتازة عن صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات الا انها ذات ليست قائمة اصلية في الوجود فليكون مهيته بنفسها
اصلية بل مثال وكل مثال ادراكي لها وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارج ويصح مطابقته للكثرة يسمى كلية وذاتها
انما حصلت لمطابقة كثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشيء انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد
فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا مثاليا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا لا نسلم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في انفسها عرض
لها كونها مثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين
وليس منشا كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان للخارجيات من نوع واحد التي وجودها في المادة يقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والنقائص اصلا كماليا عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطة على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقائق ونسبته اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا
الوجه يصح اشتراكه بينها المتساوي نسبته اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما توهموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنى انها
في حد نفسها ما يحمل عليها نفسها حملا شايعا الا ان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها الا انه اول
اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء كان بذاته او بغيره
اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما او راى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مفردا
في الاعيان ولو في الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالشخصيات
متعددة بتعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها تشخص زيد بذلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر وخالد وغيرهما انما التغاير بينها بحسب الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد لابناء متكثرة واليه الاشارة بقوله
ثم يتشكك من امره هل له وجود على انه عارض له قوله وخالد يعني هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدانيتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان الخ يريد بيان ان الطبيعة
الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس وذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شيء ولها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما التي

واما الذى يطلق عليه لفظ الكلى ويكون موجودا فى الخارج فذلك كلى بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد يستعمل فى بعض فنون الميزان وغيره الكلى بمعان اخر كما يقال لشخص يشترك فى النسبة اليه اشخاص كثيرة كلى كالجد كالعلوية المنسوبة الى على عليه السلم المشتركين فى الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلى او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها كمكة فيهما كالمصر ويجعلون القسم الاول اولى بهذه الاسم لان عليا عليه السلم سبب تكونهم كالكلى المقوم للجزئيات بخلاف البلدة فى القسم الثانى لان مصر ليس تكونهم بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العنصر الكلى والفلك الكلى والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله** بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فى ان يبقى اه يعنى ان الكلى بهذا المعنى الذى كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة مشترك فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب العرض والتصور فان من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا فى بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا فى حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية فانها وان لم يحتج الى المادة بذاتها فى البقا كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها فى الحدوث على الوجه الذى مر بيانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد دائما بذاته لا فى مادة منحصرا نوعه فى شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالى باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام فى الطبيعة المحصلة النوعية واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهى اما لوازم المهية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحد مشترك فى الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففى شانها امكان الزوال وامكان الحصول مكانا خارجيا لا ذاتيا فقط وهذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فى مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب ذاته عن المادة والصورة الخارجيتين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة فهو لا محالة محتاج الى المادة اما فى اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما فى القوام الشخصى دون الطبيعة لا لانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما فى الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية فى مبادى الكون فهذه الاقسام الثلثة تتكثر بتكثر المواد واما قوامه وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غيرها وقد عرفت هذا فى غير ما علمته ففيه كلام طويل ليس هيهنا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتى واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة تحتاج الى انضمام مقومات فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا فى الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فيجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية فهذه اى كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود فى شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة مما الذى يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور فى الفصل السابق حال الجهة واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس

قوله وليس يمكن ان يكون ذاته اى لو كان موجودا هو نحو رجه اللزوم ان هذه الاشخاص موصوفة بصفات متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعنى الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التى بين العالم والمعلوم بعدية وصفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة فى موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمى وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اى الافراد اب وبعضها ابن له فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه وابنا له والتوالى الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الاما كان من العوارض مخصصة متعلقة بالقياس الجزئية لكونه منشا لحصول الافراد ومعقولا لها اشار بانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة فى مادة وحدة فى مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها فى الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرهما الا فى المضافات فتامل واقتصر الشيخ على قسم التضايف لان الامر موجود او اشنع فسادا فانه اذا كان حال الجنس مثل الانواع حال النوع هذا لا اشتراك ان كونه واحدا بالعدد موجودا فى كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المقابلة العرضية ان فى الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وهيهنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابلا لتلك الذات فيكون حيوان

واحدا بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى
واحد له حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط لم تر في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست كلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان تكون
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان تكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصصها بهذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتأصل فمما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ووجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
اذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في التصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
وقوعها من الخارج الى النفس فظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العلمية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون الكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من وجود اخر كالمهية بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
يتحقق من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار في الذهن واتحاد
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه في قوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي هي بها بصيرة احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زائد على نفس المهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية ورأى الشيخ ان تلك الصورة من حيث مهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير ناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها مخصصة و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلاثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة لم يشعر عروض الكلية مط
هو ذلك الوجود التصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زائد على مهية المتصور كما لا يخفى وقولهم ان الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فلا لما سطور مر
لجواز ان يكون كل منهما مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها واحدة بها وحدة شخصية بمنعه
الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا لزوم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلافا في العدد فقط كالمتماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها تتصور ايضا الخ يعني ان المتصور

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر
بجميعها تصور واحد لان جميعها يحاذي بحذاء واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الاخر بازاء هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص وباعتبار خاص وهو نسبتها اليها بالكلية كما الكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياتها حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد بعد الانفعال الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركت النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان النفس ان تصور ما تصورته بادراك مستانف
وتاثرت منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة للكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد او بدل ما يؤثر بها اي المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا هو مطابقة بالنسبة اليها ولا لشئ منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا يقف على حد ففي قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت وتعقل عقلها عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يعقل لشئ واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركيب اضافات في اضافات الى حد يتعسر عده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجوده ووجود وجوده وهكذا او كذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شئ من هذه الامور المتضاعفة الا وقد ربما تزول
ولا تخطر ربما بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن في البعد فلو كثير من نسبة
الواقعة لشئ واحد مضيفا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثني عشر جزء من كذا و
هكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شئ منها ببال كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا النظر
اعداد المتضاعفات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكر اولا من تصور النفس وتصورها وتعقلها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ وتصور تصورها شئ
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري في ذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام والاثار ففي احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثرة ولا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الاثر
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والتقدم والوحدانية
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شئ لكونه نحوا من وجوده فهو غير مهية المعقول
ولا بالوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منتجة للفلسفة **قوله** ان ههنا مناسبات في الحقيقة والصم جذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب في نفسه

حصر

حصل منه ذلك العدد ويسمى للمجذور وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
سطح وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي ويقال له اصم الجذر انما الكلام في انه هل لمثل تلك العدد اعني اصم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلام سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم الله كيف يتعلق بالممتنع
والحق خلاف ما زعموه فان المربع السطحي بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
فالمسوح كالمعدود جذرا والفعل بالفعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلثة
اذرع وكسر غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير بعضه لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما هي بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي له الى ذلك العدد على نحو ما قررناه **قوله** فاما ان هل
يجوز ان يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية عن الصور
العقلية الحالة في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان فامر سنتكلم عليه في ثاني السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي تبيين اسحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود في حالة واحدة و
كذا اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فللطبيعة اي المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت
بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لابد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند افلاطون وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
المهية اذا وجدت في الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
فيها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق اه معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلي الذي كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعني الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونها
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له لا الاعتبار
المذكور والمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان اراد منها
معنيا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل معروضه الجنسية واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لاختلاف
الحمليين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارات

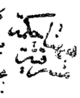
حاصل

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثير فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان بمعناه صورة الشيء فنقل الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي والاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لمكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فالظن انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اي كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي كثر الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرهما من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعية نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت ومركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان فهو جنس للانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل هو مادة له اذا اعتبر من وجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق بين الجسم وبين اعتباره جنسا وبينه وبين اعتباره مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ اولا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان له معنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس ولهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا وعقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والحر الطبيعي م

حده

هذه الابعاد او بسيط الى هذا ان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له حس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زائد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ بمجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغيره ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضرورية في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالتمام اي بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر بقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان العنا فذلك مشروط بكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن ماهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي المأخوذ من غير شرط والا
والا فليس كل ما فرض منضما الى شيء مأخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء المأخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لماهية واحدة كالجسم اعني الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض ففي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زائد على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة واحساس وتحريك ارادي الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة فلها وحدة و
طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا جزؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر في مثاله بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وتقدم



فيما سبق ما فيه كفاية **وههنا دقيقة مشرقية** وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه
مجردا عن فصل كالحيوانية كان بالقياس الى فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة له وفي موضوع اخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كالحساس يتقوم به كان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا لما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
اخر بخلاف ما اذا كان متأكد الوجود قويا في ابره وفي ذلك امثلة كثيرة الاول ان الجسمية الطبيعية في الاجسام العارية [?] من قوة التغذي
والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات
لجسميتها التي هي مادة ووجودها منبد [?] مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة في بدء صورتها الكمالية
موجودة متشخصة يتبدل امثال مادتها التي هي جسميتها ليبقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده في غير

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده لمثاله كمثل
النباتات فان هذه الافعال التي تتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما تتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي قريب منه نفس حاله في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقائق
كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي المعنيين
مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع فانك اذا اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته حينئذ مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له ومعه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز ان له وفيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شيء اخر كقوة الاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيه وثالثها اي بل يمنه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحسي **وههنا دقيقة** هي ان الصورة التي بازاء الفصل ويشتق
لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجودها بازاء من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فاذا اي معنى اخذته مما اشكل الحال في جنسيته
او ماديته يعني انما شككت في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه بما كان على ان يكون منه وفيه على وجه يكون بعضا منها او مضمنا فيه لا ان يكون لحقته من خارج كان جنسا
لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور الفصول تمام معناه مضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا لما اخذته منه وان اخذت
ذلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده ولذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى حل فيها ممكن
ان يحل في الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض بانه بم كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض لشرط امر اخر غيره اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهما للمعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود في جميع الزيادات المترادفة من الفصول المنضمة على انه

اجزاء ذاته داخلة في معناه **قوله** وهذا يشكل بما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فيستلزم وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشي الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما الذي ذاته بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل بما عنده من قوة في المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلث فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض ولا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا هو يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي لم توجد قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس ولهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده اي وجود الجسم النوعي يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وانما صار الجسم هٰهنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفردا بالوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان يتضمنه شيء اخر وان كان ذلك الشيء بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر نعني الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء الحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه كلما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب لصيرورته موجودا وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزء المعانيها او جزء لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد لشيء وبين التابعية له في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شيء من الانواع الجسمية الطبيعية الجنسية وجودا يحصل اولا ثم ينضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك لكان النوع مركبا من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر ان لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به بهيئته بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا عن وجود الجنس ومنضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذ تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شيء اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءا غير محمول وبين كونها جنسا لا ينحصر في الجنس بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اه اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل بكونه لذلك ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ ...

وكما يتحقق كما ان وجود ما بيانا فاذا لوحظ الجسمية بعينها بعكس ما يتضمن ثالثا الجسمية تارة الاولى

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويتقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك اللون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فبقي فيه مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان تقنع في تحصيل معناها وذلك
بعدما تطلب تمام معناها وكمال محصلها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت له فصلا واستعدادها لطلب الاشارة اكثر فهيهات
المفسوح لان تفرضه اي مشار اليه واي شخص شئت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او بجعله قبل ان يزيد عليه معنى آخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك لان الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا آه يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما يتخصص بامور عرضية ذاتية كذلك يتخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المتممات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الى بقية لم جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار وفي او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن آه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مبهمة
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير محصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره منضما الا اي شيء اتفق ان يكون
ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي تتضمنها او لا تتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قائل فيم كنا آه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امورا اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصيل النوعي لما كان تجرده العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيئا يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ ينبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلبان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعا فليس ذلك مطلوبا في هذا الفصل فيريد ان يبين ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعاني
على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن تلك المعاني بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولا للاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم التي يصيرها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شيء من هذين
المطلبين اى معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد نتكلم في هذا الفصل ونجعل بيان تلك الشرايط في الفصل الاتى **قوله** فصل في كيفية دخول معان الخارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست في الواقع اى معان اتفق
ان يجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها اه يريد بيان اشياء التي يمكن اجتماعها في ذلك الجنس
وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسي وفي الاعتبار الذي يكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها نعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا التي
يجب ان يحوزها ويتضمنها الطبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور ومهياتها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذي يكون به جنسا محمولا محصلا من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما مستقيما منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وظاهر ان الجميع ليس مما يدخل في تقومه النوعي بل الشخصي ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف انه ليس كل ما جعل الشيء بحال منوعا له **قوله** فنقول اولا ليس يلزمنا ان يتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال ثم الثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر اولا والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا في معنى يخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع
في كثير من المعاني وربما علمناه وذلك في بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا شيء اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا لان التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اولا شيء ان يكون انقساما به على
سبيل القسمة حتى يرتقيه الى النوعية الثاني ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن او اللامتحرك لم يكن
القسمايم فصولا منوعة بل اعراضا خارجية ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة من المقسم
وانما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوع ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود

قوله

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه فيمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لا تفارق
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسم مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك التالي ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه لو كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يقع الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس شيء من ذلك من فصول المقسم بل الحيوان
انما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا او انثى
لا لانه انسان بل لانه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما اليها عارضين له بسبب شيء قبله ولو
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي وانما ردد لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن هيهنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عقيبه الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت لجوهر الجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا مقابله انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض ولا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروض
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى القابل للحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة و
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص لا غيرها فانه لا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجما واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجها في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصورة لا بازاء المؤلف لكن الذكورة والانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس وهيئته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طريان هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صار ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة اعني النفس هيهنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا نرى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم تكن الذكورة او الانوثة موثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالالات انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلمه واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود ثم يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا ومحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق فكان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صوري محصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زائدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر زائد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون لطف العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتفاسد بهولته كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا فعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يتلاحق الكمالات
ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري لجوهر وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة تقابلهما بل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان فان قيل الجنس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له نوعان مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للمهية فان قيل
الحس بهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن نعم بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لمهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متعددة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان تصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال احتياج
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن هيهنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فان الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه الدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم تتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
ما بين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحليله بما
لا يسمن ولا يغني وذلك مما تعسر الا لمن فوق له بمعرفة اصول حكمية علم الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي الحسية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل مهية لا بد من جهة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك حتى لم يرجع الى متن المتن وشرحه وليس بخفي انا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص العامة ان نقول ان الذي عرض
من جهة ما ذكر في الوجهة المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليسا من الفصول لانهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
اما الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك نظر لان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية مما يحتاج ان الفصل
لا بد له وجه ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء عاديا او غير عادي من عوارض المادة و

الجسم الى المتغذي وغير المتغذي فتمته بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا لا يجد شيئا من افراد احدهما
خاليا عن افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل اما
الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازم من لوازمها الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذي وغير المتغذي ان اريد به الصورة التي شأنها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الحقيقي شرائط اخرى ولذا قال على ان المعتبر وهو ملازمة ما به يقع القسمة المقسوم وان كان
من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل اذ لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسمه بخلاف
المتغذي وغير المتغذي حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذي يقسمه اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلا
يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسمه وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط في غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافي او حقيقي صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذي هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اه يريد بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
وتحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما هو مدبر
النسق الازلي بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل هي من الامور الاتفاقية
التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحركة لا
تحركت بالطبع الا الى ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة نحوها كاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الجنسية
التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان او غيرهما الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرض للمادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور لحق
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها
قد يختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في حقائق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان لمادة النوع في الات التناسل لا لاجل الوجود الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل
الذي يحصل به البقاء النوعي وابقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي يحصل بها ابقاء النوع مناسبة للصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول وهي ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة المبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد او اللازمة للفصول بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكل والتشكيك يوجد وان الجنس منها كيف يقارن المادة تعريفا اه هذا كلام استينافى لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع على التفصيل فالذى فسر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة سنورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تعريفا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه من الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما ان الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعنى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل فى الاعيان ويجريا الفرض والاعتبار فقط كما يقال هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحد ايضا **قوله** فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة لا دخل لها فى معنى ذاتيته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما للمادة شئ من هذه الفصول اى مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى انه معروض اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزؤه المساوى او الاعم او ما فى مرتبته شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت للفوق كلوازم الاجناس العالية التى على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم عوارضها واعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض فجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم لمقوماته الجنسية او الفصلية التى لا يوجد الجنس بدونها واما لازم لازمها او لمادتها او لازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست ملازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم الخاص فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد عددى هو محال **قوله** واما البحث الثانى فلنفرض مشارا اليه اه لما علمت ان المعنى الجنسى كالجسم مثلا جنسيته انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ تلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون معلوم الحد او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها المتباينة

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس القول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الجوهر
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان
الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ حمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل انه جسم كان
معناه انه نفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو انما هى المفسرة والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه
الاتحاد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج
فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض
تلك الاثار وما يبازيها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدق عليها جميع ما كانت صادرة عن الحقيقة
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجناس وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فلا لاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردا فقد ضم بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه باب
للحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا
القائل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وماهيتها من حيث
هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة اليها فى
الوجود بوجه ولا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك
الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو الشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة
الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارج عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن
ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات
بما هو جزء معناه ويحمل كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة
عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط وكالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخصوصيه

مع الخصوصية اى بشرط شىء فالجسم بشرط لاجزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لابشرط الخصوصية وعدمها محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لاينافى الاتحاد فى الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لايحتاج فى معناها الى شىء لخروجه عن معناها وبين ان يق لايحمل عليه ولايتحد معه فى الوجود فربما يحمل شىء على ما
لايحتاج اليه ذلك الشىء فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولايفتقر الى شىء منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل فى احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان تخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منها ويحمل عليه كذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشىء غير مفتقر
الى شىء بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين فى المهية او من شانها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل اخر الا الوجود
الخارجى وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعى لايطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى لانوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لايكون ثم اذا كان محسوسا لابد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهى من لوازم شخصيته لانفس ماية الشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لايكون
لكل شىء الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلى
والمجتمع من الكليات ايضا كلى فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال لاغير وتشخصها بالموضوع لموضوع لوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شىء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لازما
لوجوده الذى به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه لا بطلان شخصيته ولا فساد مهيته الا انه بطلت مغايرته
وتخالفه الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغير الحقيقى
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام هيهنا فى معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصات بل فى معرفة القوانين
التى يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شى كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او شخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لابد ان يكون بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظ لان النوع كلى
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلابد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص
وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مط
واللاتعين مطلقا امر عدمى بديهة وعدم العدم يكون وجوديا او من عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم
فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المط فان قلت التعين لايمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لانهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعيّن دون غيره انما يكون بعد تعيّن هذا المعيّن وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين آخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فبمثل ما مضى في باب الوجود وهو ان التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر آخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة متخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت في ذلك الوضع والحيز فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ثم يوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد على المهية لا في الوجود
بل في المتصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا انما يكون المهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات
فلا يأبى بتصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل ربما يجوز كون المتصور فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت
الاشارة اليه فان النوع المادي المتكثر ما لم يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجبي ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او معنى عارض للمهية او هي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي فما اذا توجب
لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له اذ قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع المهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به المتشخصية لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو محكي
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات مما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي الحقيقية
اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من المهية ومقومها ولوازمها انما الاثر
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث المتشخص عن الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة له
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارات فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وبما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوصة ايضا كذلك كالمحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبائع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء في هذا المبحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل في تعريف الفصل وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه ويحصل وجوده وان اي الاشياء يقتضيها الجنس في وجوده بالذات ويدخل في تقويمه نوعا وايها يقتضي بالعرض مما لا يدخل في تقويمه نوعا واعلم ان ههنا بحاشرتها يجب الاهتمام به وهو قريب الماخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كانت مطلقة او متخصصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة في كل فرد متحصل منه هذا الجزء محال فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة لمخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لازمة للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان ماهية المعلول لامكانها يستدعي علة ما وكونها معلولة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجزت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدي الى التطويل فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولماذا وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص ولحصته من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي بل الحق ان يقال اما ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فخصوص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالتها مما يحيلها اليها يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة بشخصها لاجل تشخص المادة باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان واما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية وكذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر **قوله** فالفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفي تعريف حاله اعلم ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عند ما قصد وا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا من حيث انها لا مركبة من الموضوع وصفة الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به وهذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منها كالناطق والحساس ثم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولا لانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها بالاشتقاق بل الانواع اضافية التي يحمل هذه المبادي على اشخاصها بالمواطأة فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

فههنا مبادي الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعيها المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشمامها كل منهما بالتواطؤ جنسهما ومطلق الادراك جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان على الحيوان والانسان واطاه لانهما متحدان بهما وبجنسهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي تركبت منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شئ واحد في الوجود الذي للصورة الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشئ الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا احال العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما مادة وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شئ اخر بدون فصله وهما بذلك الاعتبار غير محمولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل قوله اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد اشتراكهما في الجوهر واما العارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول كلما كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود فبهذا التحقيق تنحل عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شئ عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول الغير المتناهية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف ما كان يجب ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به او لفصل لنوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية عن الصاهل متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي وهو انه ليس يدخل في مفهومه الحيوان ويدخل في مفهوم الناطق الذي هو الانسان وهو متميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بانه لعدم مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بفصل اخر ولا لجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك للشئ الاخر في شئ من الذاتيات فيستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون لكل حقيقة شئ يشاركها في شئ من المقومات والا لزم تركب الشئ من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه قال الرازي صاحب الملخص في مثل هذا المقام لن نتخلص من الشكوك الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ماهيتها اذ لو كانت من المقومات ففصل الجوهر يجب ان يكون جوهرا فيكون الفصل مساويا للنوع في مقوم له وهو الجوهر ومباينة في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية

قوله

[illegible]

فلا خلاص عند الامام بقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل انه ليس
ان الجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الهيئة كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجيا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا كما مر فان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء بحيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف فوق هذا البحر
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل والذهن لهيئته اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من حيث انه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين الاشياء بعين نفسه ونوعه فصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا
جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يقسمه وحكمه ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزء للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فانه لا تركيب لها خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورته اذ كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا احتياج اليها في الشك المذكور

انه بهو ثمانيتم التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحته معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك ذاتيا حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او عرضيا فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمه **قوله** وبهذا يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجواهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه ودفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المحمول عليها بالتواطؤ اه اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصل من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضح **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود اه لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامر لهما وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه لذاته فالفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه انما يعرف باللوازم والاثار دوا اما وجب ان يكون الحد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالمجموع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي هي وجودها بالعرض غير محدودة ولم يكن لها وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد وحد الاعلى ماهية الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يقتضي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات ومن تلك نشات هذه الشبهة ونظائرها فقال ان الحد كما بيناه
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب من ما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
ايضا ان الجزئين في الحد لو حمل عليهما بالجنس والفصل بان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا ثبت ان النوع يحمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع المفروض خلاف ما فرض والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة فان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر ولا يدخل فان اذا اعتبرنا الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من جزئين الذي يجتمع منهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه الناطق الحيوان ومن كونه حيوانا هو شيء اخر بينهما وهو انما
هو شيء متغاير ذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما هو فيه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي والادراك الا انه يحتمل ان يكون ذلك هو الانسان او الفرس او الحمار او
وهو ان نطق ذلك انا ناطق على نفسه حيث انه الناطق فصار الجسم محصلا في نفسه انه الحيوان وتحصيله الحمل في النفس
المدرك فليس كون الجسم بل كونه القاسم فلا يوجد كذلك بل وجوده كونه بعينه
ووجوده الطبيعي الابدي بل انهما امر واحد ان كان الشيء حيوانا او كونه ناطقا في نفس الامر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

ربما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم ينفصل
نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس
والذوق او الشم بدون السمع والبصر كما ان من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا مشككا في تمام حقيقة شئ كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى في الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود
الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس الخ يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات
جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارا
الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة
والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شئ ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف
بها الامور انما هي للمنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما ماخوذا
من نسبة ذلك الشئ اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين
والخلد فيما تواتر او زيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغيرها لتلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نحرف
في اقامة الحدود عن حقائق الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس
فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدأ الذي من شانه الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

الماخوذ

خاصًا وربما قلنا لمعرفة ولم تشعر بحقيقة الفصل الا بلازم له او احد كان اثر يد وليس الكلام في هذه اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها الدالة على ما هي في
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات المنطبقة عليه
فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والآثار هذا لما وعدناه في الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد ذاته
بل يلزمه يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي
لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شيء متضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شيء لشيء خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرادا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لائق وتقرير
فائق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقد تحاشيا عن التصريح بالمخالفة والمجاهرة بها **قوله**
فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد اه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد
كما سيجيء ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا له خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل او بين الضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان قوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اي ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها بعينها كما ان المادة ما نفس
الوجود وجود نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فمن لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فحصل منهما شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن هويتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه ويحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال هذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذى هو الجسم اذ ليست فى نفسه منشأ صدق الابيض عليه وانما له القبول و
الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام مهيتها او وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها فى الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا الا صورة ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذى هو لحوق الاشياء به هو الذى بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منهما اه يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذى هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولى ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معانى مختلفة فى انحاء
الوجودات كل منها فى الوجود بكون هذا الشئ لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشئ بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا فى الوجود او ناطقا وصاهلا وناهقا فى الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر فى المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا فى وجوده هذا النحو من الوجود معيّن له
فان وجود الناطق الذى هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذاك فى الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال فى الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمى وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال فى
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث فى كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا فى ان الاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا فى ان الذاتى المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها
ولا فى ان كلا منها له معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شئ واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة فى الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب فى شئ من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شئ قابل للقسمة
لا يكون فى الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسيميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعد ان يحتمل فى نفس معناه ان يكون شيئا منها الا بالخصوص والقابل للانقسام محتمل فى ذاته ان يكون اتصاله وقبول انقسامه
فى بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او فى بعدين ليكون فى الوجود سطحا محمولا عليه او فى ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون فى الوجود الا احد هذه الثلثة التى يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار فى كل منها انه ذلك الشئ فالمقدار
الخطى يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا فى العين ولا فى الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه فى جهة
او فى جهتين او فى ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل فى حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده فى بعد او بعدين او اكثر وكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها فى بعد
او اكثر وكون هذا المقدار مقدارا بعينه هو كونه خطا او بالعكس وهكذا فى السطح والجسم فاعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
... الجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يسهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداقا
... قوله ... ويصدق ... ولا يكون هذا فى الاشياء التى ... وبعضها ان كانت كثيرة ... الاشياء التى ... ذكرناها فيما
... من الطبائع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنسه ... وفصله من جهة

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذى ههنا النوع المقدارى فانه وان كانت
فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه وفى الامر
المحصل لا يكونا الا فى اعتبار الذهن بان يعتبر فى الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعى ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اى مقدار منقسم فى جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لكن
ذلك بانضمام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شئ اخر غير الذى هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلى
على هذا الوجه اى بين الشئ وتحصيله فان تحصيل الشئ ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان فى غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار
الخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب فى طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعنى هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد فى توحيدهما وجودا وتكثرهما حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب و كان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التى لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هى اجناس موادها ولا الفصول من حيث هى فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب فى طبايعها من مواد وصور كالمقادير الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذى مر ذكره من جهة اخذ الشئ الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التى لم يتنوع
بعد وهى بالقوة فى وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل فى شئ وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب فى طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فيه منهما كما يذكره **قوله** والجنس والفصل فى الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعنى ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا للفصل وحده فى الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شئ منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا يحمل اى يندرج فى ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
بنعوتها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معانى طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معانى شئ واحد فى الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان وذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشئ هو الناطق فالمنظور اليه فى الحد ان كان هو المحدود فهو شئ واحد لم يكن له كثرة فى الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له من حيث تاليفه من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى فى نفسه غير الاخر فيكون هنالك
كثرة فى الذهن من امور كل منهما غير صاحبه فى المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التى هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لا انه جوهر
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذى لا كثرة فيه وبالاعتبار
الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسباله **قوله** ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل
الناطق والحيوان اه يعنى ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذى هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اى ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق فى المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان متغايران فى الحقيقة المحدود الذى هو الانسان متغايران للذى اجتمعا منه فان الحد يجمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكان اللفظان مترادفين ولا شئ منهما

قوله

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا نريد به ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل متحصلا لوجود النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو واحدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منهما وجميعهما عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه وصفا
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها ما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما يتوسط بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيفيته ان من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص كذلك
ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يكون
محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها اينما ولنا ولا او ثانيا
حقيقيا اي ثانيا ولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا ثانيا ولها حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيب الاجزاء واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال قد عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة انها
متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها او اما جزءها بغير ذلك الجزء فهي لا يحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها
زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما حد به الجوهر على طريق الحمل
فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتة والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلابد ان يعرض في
حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلابد من اخذه في حده ليدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لابد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
الغير المستقلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير في الجوهر لان العرض لا يتحصل

مضمنات ل

الحدود ورديها الى مضمات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا فى حد المركب مرتين ولا يكون فى ذاته الا مرة فهنا ايضا للحد زيادة على المحدود كما فى حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغى ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اى كون بعض الحدود مشتملا على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هى تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ الانف فى تحديده فاذا اخذت الانف فى حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حد ذى على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة اولا انه حد له وينبغى ان لا يقتصر فى الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما فى التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة والحد كما عرفت فى المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود فى هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا لك اه اراد بالبسيط ما لا اجزاء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ حده لان المراد ههنا ما يقع فى جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان يق ان البسيط مهيته ذاته اى حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة او الصورة و الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هى الصورة ما هى فحدها ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة فى حده مرتين بوجهين احدها كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها ما يتقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة انما هى جزء من المهية يعنى مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية فى المركبات و المهية فى البسيطة وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف بها الفرق بين المهية فى المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثانى ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية فى المركب وليس جزء منها فى البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اى حده يقابل ذاته بخلاف المركبات لان فى حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من ذات المركب واما الثانى فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته هى ما هى بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة مقارنة لها وكون الصورة مقارنة معنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب فى الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع هو المركب لا غير والمهية هى كون الشئ مقارنة للمادة اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما مضاف اليه هذا التركيب فى المادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففى المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التى فى المركب **قوله**

فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئى بما هو مفرد جزئى مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكانه كان المطلب بما مر ان الحد والمهية فى الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوام على بعضها سبيل تشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصى بالاشتراك لا الاسم فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به الشئ هو هو وما به الذات هى ما هى لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه داخلا انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدود واستجلاء حدود البسايط حيث انها يقابل ويوازى المحدود ذاتها واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يق فى جواب ما هو لان المقول فى الجواب عن امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس فى شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس فلو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا نافعا بل

قوله

علی التقدیر الفرق بین الهیئة والصورة فیما ... الفرق بین الذات والصورة فیها لان لها زیادة علی الذات [illegible]

تسميته فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شئ من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة لان كل اسم يجمع ويحد من في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة من
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعانى يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلى الى الكلى لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلى بكلى اخر قلة الاشتراك فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقى الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات اما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخص فلا يمكن حصوله بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذى
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذى اسمه فرعون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان والمكان ففي المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهى الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزمانى ايضا كلى يحتمل الشركة اذا العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي فحينئذ كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان مميزا له فلم يكن الشخص بهوية الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التى نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا افتقار لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه ولم يعرف حتى تكون و
متى فسد واما القسم الثانى فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيه ودوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا وثوق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على نحو كلى فلم يكن هذا الحد حقيقيا
فان الحد الحقيقى للشئ ما يعرف به ذات الشئ مما يدخل فيه ذاته خارجا عما يتغاير في ذاته والشخص بما هو شخص تشخصه الذى به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلايل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصى
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودى او نسبته الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشئ انما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد له
لان هذه كلها مفهومات كلية يعرف بها الا الماهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو اول كلية الوجود لا ماهية له بهذا
المعنى وانما الماهية بمعنى اخرى ما به الشئ هو هو فاذا قيل الوجود ماهيته عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
ماهيات ماهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضورى
الذى هو عبارة عن وجود الشئ الخارجى للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على الجزئيات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود من الافراد الكائنة الفاسدة لم يكن صدق الحد على شئ منها دائما بل يصدق في زمان متى
وجد ويكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباعا لظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلى كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا ظنونا لا علوما بذلك الحد فقط
ان لم حده فلم يكن الجزئى محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه يقينيا دائميا فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لابقائها وشعب النسخ لابقائها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا ماهية له بمعنى ما يجاب به
عن السؤال بما هو فيكون قول الماهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل
لمن النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للموجودات انما هو للماهيات ولدى الماهية من حيث الحد …

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول
الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة
طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان
الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة
الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يحد فلنترك الان ذلك انتهى فالمركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود نفي
نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق العطوسة على
تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص بـ[illegible] بلغة العرب لا جل زيادة الافساح الذي فيها سموا هذا التقعير
مطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء باطن القدم
خمصا والقد المنحني حدبا ولم يسموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات
فذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى
مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات و
حدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة لها
في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يق على المهية النوعية وقد يق على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته
الا به [illegible] ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى
الثاني فلا فايدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان
طبيعتها النوعية صورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب
انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح
ان يحمل الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم
قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا
المعنى صورة والمقبول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء
ذاته غير مستقيم ان ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات
فليست مهياتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بوجيه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القايمة بمادة
[illegible] على زيادة [illegible] في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب و
مرة لانها [illegible] هذا الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة ثم لانها متقدمة
على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة
للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وانفعالها وانفعالاتها و
مثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات
[illegible] واما الثاني فهو لان حد المركب بما هو مركب الصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية
[illegible] زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء
بالفعل [illegible] ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة
[illegible] الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى [illegible] كانضمام [illegible] فاذا انضم

[illegible]

لا مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية ابعه والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل لا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما بعد او فصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد وحال المادة والصورة في الوجود شبيه بحال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي ومن الآخر المعنى الفصلي ويجعلهما حدا للمركب ومهية له من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنية للمادة في السادس ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط نوهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا المتشخص **قوله** من مناسبة الحد واجزائه اه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متأخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** او نقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فيقال له ليس اذا لم يكن الجنس و لا الفصل جزء للنوع جزء اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وذلك بين احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو في الكميات متصلة كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فهو من الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامي والحساس جزءان للحد **قوله** فظاهر الحال يومي الى ان اه لما كان الحد بالذاتيات هي اقدم من المحدود لكنه كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود متقدما من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يحد الاصبع يحد بالانسان الذي هو كل له لا لما في الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدايرة ولا يحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القايمة ولا يحد القايمة بالحادة فهذه الكلمات يقع في حدودها اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف هذا الامر هنا وعلة فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء المحدود من جهة عينه اه يريد بيان ان المنشأ في كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي التي لا بد من تحققها في تحقق الشيء انما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته والتي يقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود وقد علمت ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كماليات الوجود او في حسنها او في زينتها فالاول كاليد و الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذا فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدودها كلانها لانها ليست هي اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من الحيوان والناطق ومهية الدايرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القايمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالآخر

قوله

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو
الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد ورجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية
فهي انما كانت اجزا لموادها الا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن
والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح
مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية
القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث مثل الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها
شيئا فشيئا احسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل
المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيواتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة
والزاوية فالانقسام لسطحها او مادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق بها استكمال المادتها بصورتها
اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحواد
مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزا هي زوايا حادة وليس كذلك
وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام ومن تلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك
الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليستعمل ادوات البدنية انما هي لحوالة
لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في
الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدودها ما هي اجزاء له بمعنى الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود
اجزائها فاسمع لما يتلى عليك قوله لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للمادة
ولا للصورة كذلك ليست الاجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها
مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون ذا اصبع ولا بما هو لانسان يكون ذا جزء ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا
او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية
اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت
الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يوخذ الدايرة في حد القوس
وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه
الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية
بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانه انما نشأت عنها بوجه فلا جرم يوخذ في حدود هذه الاجزاء
قوله ثم يفرق بين هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو لما ذكر
جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا لمادتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدودها بل الكلات انما هي لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد
ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزءان موجودان
بالقوة فيما اياسا اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده
لا بد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد برسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يوخذ الاصبع بذاته
او بصفة رسما او بيره واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي ما قلنا سابقا ان الشخص بما هو شخص
لا حد له لان المراد بما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة انسانيته التي هو اصل ماهيته ولم يحد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك ثم الحد والرسم لا يكون الا
تصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المط واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يوخذ في حد احد المتضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببيته الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم
هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزء بالفعل الا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة و
الزاوية القائمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل **قوله** وكيف ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة تسطحها ااه لما فرد الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
لشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا بجزئية كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزء لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا وانهم المتصل
المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي والفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يتمثلان في شيء وهو ان قطعة الدايرة
لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي
وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها [illegible] يعتبر فيها
وهما قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة [illegible]
جزءها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا [illegible]
ليس الا انها اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب نوعها امر
وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان [illegible]
باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن [illegible]
التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفتهما والكل
من الاخيرين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون تحديبهما
من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة التلاقي وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس وفي المختلفة قسمان [illegible] ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستديرة
منتهية الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة والقايمة
منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية لانها اظهر و
اشهر وحاصل ما لاجله ان يقول في لمية كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في
انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطه كانحراف المزاج
في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط في الميول الى كيفيات الاطراف المتشابه بالخالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب ومايلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير ذا ميل ولا مختلف الحدود والآلة
يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال
يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ
المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث به
في جنبتي الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي
لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس
الى الخطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا
الميل محدودا عن شيء هو لا محالة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخط صح لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط
مباين غير متصل بها بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني
زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة واما الاول فلا يحد به شيء لعدم اتصاله واما
الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاعنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و
كذلك الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى المضايقة عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير متميز
فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتة كالمنفرجة
فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى فيهما زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي
قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و
لاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا يعرف ولا ثم يعرف غيرها بها الا ان قوامها يبطل ولا
يحفظ مع الميل عنها فيق القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطيها الى الاخر
اقرب واكثر من ذلك الميل الذي لخط القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هي التي
ميل خطيها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
معينة بقايمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن لقايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس
والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس ان لم يكن
دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريفنا الحادة بالقايمة
بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة
موجودة لما بالفعل فيصح تعريف الشيء بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة و
عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل
لذلك واما الجمادات كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك
الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به وما يجري مجراهما حاصلا
بالقوة فالحادة انما حدت بقايمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يحد بشيء مباين الحادة ولا بامر غير حاصل ولو بالقوة **قوله**
يريد وجه اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة
التي هي اتحادها في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في الهيئة النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب
الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في الهيئة الوضعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و
المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة
فانهما خارجتان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذ
الاكبر عبارة عن مثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغرها وتبين مختلفين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فانا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخطان يلاو حصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرها على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة في جهة التحديب اما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنهما في محدبها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاوية ان مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الجهة ولجزائها

قوله **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها ودفع الشكوك وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحوالها على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر في اعتبار التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي كانواعه من الجواهر والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجواهر وفي الثالثة للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها وما يطابق حدودها للحقايق وذلك في المقالة الخامسة فالاليق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض وماهيتها المركبة ولا سيما مناسبات الماهية فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان الطبع ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر الى اخره العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله يوجد الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

يدل لكونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظراً الى ان ها هنا علتان للماهية لا للوجود كما صرح به في الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها في الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيد آخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار آخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيراً من الناس يظن كونها عنصراً لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه على ان العنصر وما يجري مجراه هو الذي يستقر فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن
باسم العنصر والمادة ايضاً يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم
العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعاً وربما يفصل فيكون خمساً والصورة يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منهما والاولى ارجاعهما بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدءاً لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعاني
فيما سيأتي من الكلام **تفيد** وبالفاعل العلة التي تفيد وجوداً متبايناً لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها اه فقد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه في مستانف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل
الطبيعي المقارن من الامور التي [illegible] ورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدء من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معداً
او شرطا او متمماً [illegible] فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو [illegible] الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر عنه من الحركات
والاستحالات وفي الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضاً اليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثراً صادراً منها مقارناً لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعاً للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فاين المهرب من لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك
انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يحله كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعتبر ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعني بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما تحت الكون وفي

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول اذا اريد بيان حصر العلل فى هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفى والاثبات او
اما يجرى مجراهما بان يقال العلة للشئ اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذى به الشئ بالقوة او الذى به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشئ وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادى من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهى ان الخارج الذى ليس لاجله الشئ اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقولنا ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذ العنصر الذى هو قابل لاجزاء للشئ غير العنصر الذى هو موضوع لاعراضه
نحو المبدائية فيهما كانت المبادى خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما فى الموضوع واشتراكهما فى معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذى يعد من المبادى لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا لجهة تقومه بالصورة فان القابل الذى هو جزء للمركب
الطبيعى يحتاج الى الصورة فى تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها فى الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق فى تعريف العرض انه الموجود
فى شئ متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فى الحقيقة المبدء الحقيقى لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصها
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها الصدور ببعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار
متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانفعال فيحتاج الى قابل وجوده منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها فى التشخص كما مضى فى مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك لا يوجب كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهى والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد منها فهى بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادى من جهة سبعة فهى بهذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثانى الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى الاعراض الاخر
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوى زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلية اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه



ارجاعها جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وانتفاه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التى هى علة للمركب
وان كانا اه ان للصورة الحقيقية التى هى جزء خارجى لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هى جزء لقوام المهية
المركبة ومعنى هذه العلية هو كونها جزءا ويشترك فى هذه المبدائية جزء المهية الضعيفة باجزء المركب التى لا وجود له اصلا
كالجزء الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وهى علة الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانا يشتركان فى
فى كونها علة لما لا يباين ذاتها ذاته لكن هى باحد الجهتين ليست علة بعينه لوجود الاخر الذى هو معلولها اعنى المركب بل بعينه
الوجود فى هذه الجهة نوع ثالث هو المفارق فانه الذى مع شرطيته دون ذلك المفارق ايضا بانه يوجدها ولا هذه العلة اصلا السببية
ثم شركتها يعنيه ذلك المعنى الاخرى يقيمه بالصورة ويكون الصورة بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكه
باعتبار فهى للمادة كانها سبب فاعلى لو كان وجوب المادة بالفعل يكون منها وحدها فهى تماما هى صورة مطلقة جزء علة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينه المستقل للسقف واحدة او كاحد محركى السفينة فى جريانها بالمجرى
الحقيقى وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضح ذلك فى بحث ان شاء الله المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منها
ومن المادة وهى صورة للمادة وليست صورية لها كما ان المادة المراد بها للمركب هى مادة للصورة وليست علة مادية
لها فانضح مما ذكر ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة جزئية من جهتين للمركب منهما الذى له حقيقة نوعية لانها اذا كانت

الصورة

الصورة فحقيقتها من مقولة الجوهر بكونها هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب محمية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية بكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزء ثم يا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما النوعي للمركب على وجه تقويمهما التكي بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها المبعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره له يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشئ اخر ليس له ذلك الوجود من نفسه اذ لا معنى لكون الشئ معطيا لنفسه الكمال بان يكون شئ واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشئ ما لا يكون له في ذاته ذلك الشئ والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل شيئا واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي افادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة قابلة للصورة الطبيعية التي يفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي يستعد لصورة ما ويحمل قوة قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستكمل بها وكذا الصورة التي تتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة التي تستعد بها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المقولة لما علمت ان كلا من الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المعقول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شئ لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا انه لا يكون فاعلا ولا مفعوله يريد بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشئ لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير فاعلا بالفعل لشئ من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشئ بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشئ الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم علة وجوده او عدم شئ من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر بل ان لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لاحدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فيكون
قوله هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه
هذه مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتباره الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه امركبا اعتباريا مما الاسبب وجوديا له الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس بحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس بحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فان جماعة من المتكلمين ظنوا بان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا حدث ووجد فحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو ممتنع ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث مالا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يق ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان



الحدوث لانا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين عنها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

للمهية

وعلى الثاني

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم يستلزم لزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجود
الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يكتسبه شيء اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية بكلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات بجميعها الحدوث فهما مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث في البقاء انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المط بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام
الثلثة استقامة وخلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا اه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني
عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون ان
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم تكن فزعموا ان الفاعل هو الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل المفعوله لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم لمقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشيء فاعلا ليستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم لحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا فحصل منه الاثر فالتحقيق انه مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما محصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها الثاني **قوله**
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزمه ان اه يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء موثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى
وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول ان معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا فان كل
ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث ما هو وجود لتلك المهية اه لما ابطل كون تعلقها لوجودها امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجودا للمهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان
من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة
الى المفيد فالمعلول الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لا بقاء الوجود والوجود الباقي
وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل
ان كان هو الوجود الحادث
ح

هو لا كونه فاعلا بالفعل م

مقتضية فهي مع معلولها او تحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض اذ لما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فاول ما لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا او لا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب المعالج والثاني ما لانه
مصحوبا للفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لا لانه معلول بالذات لامر اخر لكن
ما نسب اليه بالعرض كما يقال السقمونيا انه مبرد لان اللزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ارفع من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سببا للنار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وبقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي الذي بيده
الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب الحجر عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسبت اليهم فعل الانشاء والحرث والايراء لكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لانه مباشر التحريك
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات بدنه علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لتجمع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها من التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في تولد ابنه كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احدث
منها نار اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتد تسخين الماء
فصارت الصورة المائية المعوقة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا انتهت
شدة التسخين الى حد ما لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الاشياء يظن انها علل لما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات متقدمة
هي الى معينات فالتي هي علة بالذات تحصل ان [illegible] انها باقية مع معلولها ذا العلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التأليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول المولود فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي
والسبب الفاعلي لها هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها وعدمها
بزوال الاستعداد لمضادتها فاذن كل علة بالذات مع معلولها بالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قال المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا
واذا قضينا فيما تقدم من كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل يعني لما ظهر لنا ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في ابطال [illegible] ان لا بد هنا من علل متعاقبة غير مجتمعة لا الى نهاية

يكون كلا متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا او قلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد بها الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة لا موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا نقف فيها سؤال لم البتة يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في ان واحد فيلزم تتالي
الآنات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث ابطال تركيب الجسم من الاجزاء الفردية ونعني تركيب الزمان
والحركة من الآنات والآنيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشافعة
بل كانها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علتها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ابعاضا متفاصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام عالم الحوادث وشرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عايد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فمن جهة استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عايد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى حركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لمهيته الحدوث من حيث هو مهيته والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجد بها شاهدا بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس

ماهية التجدد والتغير فلا يجعلها بجعل علية بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة التدريجية
الدائمية وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمية فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلزم الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات الا انا نقول ولكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه ذاتها كما عرفها المحققون بانه خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة
للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
صحيحا لان الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة
باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق وتشخصه كذا غيره من الاوضاع
الطبيعية فعلة الحركة الذاتية اعني الفرضية وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة
الى علة حادثة مما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست
في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي وهو ان الامر المتجدد الذات في الهوية هو نحو الوجود الطبيعة
الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية اتصالية تجددية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ودللنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الاشد والاضعف
فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فكذا لبعض الوجودات تدريجية الهوية بذاتها لا بصفات عارضة وبانها
وان كانت زايدة لمهيتها في العقل بحسب التحليل فصار بهذا الوجود لها جوهرية عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متجدد الحصول
لست اقول ان ماهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من لوازمها الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية الشيء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند ذكر الشيخ الى [illegible] واشبع مما ذكره قوله نقدا بان وصح ان للعلل الذاتية
التي بها وجود [illegible] فقد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول [illegible] لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني [illegible] ويتأدى بدوها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى غير نهاية
بل يجب [illegible] وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية [illegible] فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما
ما دامت ذاته [illegible] الوجود بصفة الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي
السبب الذي يكون [illegible] سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب

دائما مادامت ذاته موجودة فان كان شيء من الاشياء الذي هو سبب لوجود شيء اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن ماهية الشيء مطلق العدم وافادة الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تاييس الشيء بعد ليس مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها علم في نفس الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذي في الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهي ان امكان العدم للمعلول الاول مع امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجري ما ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم من امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان الذي بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التي لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق المعلول وجودا ومهية فالذي منه متصف بالامكان هو مهيته وهي مما لا علاقة لها الذاتية مع الواجب ولا لزوم والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي ولا امكان له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المعلول له في حد نفسه اي مهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته الموجبة ان يكون له وجود والذي للشيء في نفسه اقدم من الذي عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اي التاخر عن العدم الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالمهية تبع له كما استقر عليه راي المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشيء وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول احوالها الامكان وبعده الحاجة الى العلة في الوجود والعدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدوما والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها في نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة على النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا

الوجود كان لازمها

نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو مح
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير مح كما مر وقد لخص من هذا ان الممكن ليس له في مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي هذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول الوجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سئلت ولو بطرفي النقيض على الوجه
الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شيء هو حين نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على سائر الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فليقدمه على سائر الاشياء صح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن له في نفسه ان يكون ليس اي لم ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضي العدم في الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي يلبس به في الواقع فافهم هذا واما الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما له بل لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو النقص الذي هو امر
عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان المعلول عدما مطلقا في مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة
مهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شيء فاذا كان نقيض وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية في تلك المرتبة
موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء التي ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بما يحمل المواطئ كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين في شيء من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء في مرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان

في مرتبة ذاته موجود صادقة السبه ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة السبه فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا وهيهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمع في مرتبة نفسه ان يكون ليس اي صدق عليها في تلك المرتبة ان ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد فلم يقل للمعلول في نفسه العدم و اللاكون وله عن علته الوجود او الكون بل قال له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية **قوله** فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غني عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا يجعل كل ما اه يعني ان الناس سواه ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق به فهو يسمى بالحادث وخصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجي غير مجامع الوجود في ان افترقوا فرقتين ففرقة لم يجعل احد قسمي الحادث بالمعنى الاعم هو الذي لم يسبقه عدم خارجي حريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى فزعم منه ان كل ما يوجد عن العلة الاولى بواسطة علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس بمبدع بل يسمى عن ليس مطلق بل عن ايس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود لغو لم يحز اليه وان يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل المتوسط للمع مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك بل كلما بعد المعلول عن العلة الاولى تضاعفت فيه جهات العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهي الى معلول يحتاج في وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدم السابق عليه نعم لو خص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له وجه في التسمية اذ لا وجه لما ذكره هؤلاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ في الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع محض لابداع الحقيقي باول الجواهر العقلية ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع العدم لتوقفه الا على ذات المبدع الحقيقي لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه بكل ما له وجود صوري كيف كان اول المبدعات او الثواني والمراد من الوجود الصوري هو الوجود الذي هو بذاته معقول لذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيخص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما ذهبنا اليه موافقا لراي الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة لان الطبايع الجسمانية متجددة الوجود لكن الكون والفساد في الفلكيات على ضرب اخر غيرهما في غيرها الا انهما فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع اذ كونها في كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها في كل جزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش في هذه الاسماء بعد ان يجعل المعاني متميزة فيجعل بعضها اه معناه واضح والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المع الاول **قوله** ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل اه كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير في ذاته او بتغير في قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالاتصالات والمماسة والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين هو مبدا الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اى حدوث
الجوهر بروزه والهاء حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او بتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اى بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت اثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لاثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هى الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وقبلها الباعثة وقبلها التصور للفايدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملى رئيس ساير القوى
المدركة والحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عدد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاده يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجوده
افاده مثل نفسه اى في المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود مهيته وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في المهية مثال هذا كالنار تسود اى تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة في السخو
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذى يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهى ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقية للشئ المعلول بان يكون فاعليته
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التى للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هى حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة
شخصية فح يكون المعطى اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطى العلم والقدرة وكل ما هو كمال للموجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المتمم
ومثال الثانى معطى حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شئ واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يستكمل منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل
لوجود شئ خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادى الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى فيكون المتمم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما لاختلاف
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصل **قوله** ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخ اما ان يكون علل المعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون علل المعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة الحركة في الكم كالتخلخل واما في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركة كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قوله** ولنكن العلل والمعلولات المتباينة الوجه الاول ولقد يفاد يريد بيان

الامثلة

الاقسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وح لايخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
اولا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى في المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد
والاضعف اولم يقبلهما اما في ما يقبلهما فكالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار
اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية بحسب الظاهر الا
لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والاقل اي الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية
من السخونة المحسوسة اذا المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية
في التهيؤ والاستعداد في الجميع لانها مادة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي الآخر مادة نوع آخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف
المادتين في التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي يحصل
منهما في المعلول فقد يدعوا انه لا يمكن في الاشياء التي يظنونها علة ومعلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة
في نفسه او المادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد ومجموع العلة والاثر الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما راوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب قوله وان سلمنا هذه الظنون الى ان نتبرع بها ساغ لنا ان نقول انه اذا
كان المضاف معناه واضح اكثر فيما حكم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فانا ذكرنا الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما يتفقه فيما بعد اذ لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن هذا الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه قوله ولكن هيهنا تفصيل آخر نوع من التحقيق
يجب ان يعلم ان تقسيم آخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب الظن يظهر بنوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة في الوجود واي ما لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي طباعه
وهيئته النوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى بحالفة له بالنوع والهيئة وفي بعض اخرى ليس كذلك
اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لعلة كالعلة التي له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في شخصيته
ووجوده والعلة علة له في شخصيتها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما في الوجود لانه لا اتحاد في النوع فلا تساوي وللقسم الثاني نظير مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
فان طباع هذه الحركة وذاته يقتضي ان يكون معلولا لمثل النفس الحيوانية المختارة ونوع الحركة غير نوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثاني كون هذه النار علة لهذه النار وكون الاب علة للابن وليس النار في انها نار اي في نوعيتها وهيئتها علة لنار اخرى ولا الاخرى
في ذاتها وهيئتها معلولة للاولى والا لكانت له اولى من العكس بل المعلول معلول لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان في الماهية
وكذا الحكم في الاب في كونه علة للابن ... على ظاهر ... تقسيم المذكور من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصورة شيء آخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيما بحسب ظاهر الفكر نظرا الى ما يبدو ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاحكام
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق قوله وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين في استعداد ما كالنار والنار والاجزاء ... القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في الماهية ويكون معلولا لها في وجوده وتشخصه لا في طباعه ونوعيته ... على قسمين

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونان كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر فان الضوئان وان كانا مشتركين فى المعنى
لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة المعلول
هى جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوى الكيفيتين فى الماهية النوعية عدم
اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما
الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والاثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوى الساطع على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون المراد من استعداد المادة الماخوذة
فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذى المعاون وذى المعاوق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون
فى طباع المستعد معاوق فى جوهرها ومضاد عرضى لما هو مستعد له كاستعداد الماء المسخن لقبول البرودة اذ ليس
فى طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل هى معينة ومؤيدة كما فى احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول التسخين من ماء مسخن اخر وهو اى الاستعداد التام على قسمين
الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة ومؤيدة فى قبول ما يستعد ويكون باقيا فيه على وجه الاعانة كما فى المثال الذى
انفا الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين ومعاوق
ولا ضد معاوق فهذه خمسة اقسام وباقى الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة هنا الذى غير معلومة والاولى ان
يورد استعداد الماء ماء بسبب النار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا لان احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قائم على ان الامور المتحدة فى الماهية النوعية لا بد فى اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافهما وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون باعراض مفارقة التعدد وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افراده فاذا النوع المفارق يمتنع ان يوجد الا فردا واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفا لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتشاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها اى نريد
بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد
المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب المفعل على ما فى الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر احد المادتين او فى كليتهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من شعاع كرة الاثير لقلال الجبال ومحدبها المقعر فيفيد ان حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعلا للفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائمة بها واما الشق
الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما ويندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم فيها
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة
في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصور يختلف
استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له
كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد تام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية
القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة
ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس بتاثير من فاعل في منفعل تساويه في المادة واستعداده فان مادة
برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان فيستعلم
الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعنينا في شيء من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل اه هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني
من الترديد الثاني اعني القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة تضاده او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيما يقبله كالمادة الاولى للصور
للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يقبل الاثر مساويا لما في الفاعل الا الذي بنينا على ذلك على طريق الاول بل لما ينقص عن ذلك الا بديهة
العقل حاكم بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله الى ان احيل بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار وصار الاستعداد في المنفعل تاما بعدما
كان ناقصا ولا حاجة في ذلك الى الحجة كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا
يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فالكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين و
التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما الاشتماله على مانع مضاد لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبله امر خارج عن جوهره والقابل لما فيه نقص فيه لان الخارج غير متوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار
المسخنة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه
عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلها انما هو بتوسطها
كما افاده الشيخ بشرط ذي من المواضع كبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يتصل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما نرى
في اضاءة الشمس لما يقابله من الاجرام مع هذا البعد المفرط والجواب ان قام البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا تاثير اما ان يعتبر
بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لا سبيل الى الثاني
لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فتعين الشق الاول فنقول حينئذ اذا لم يكن للنسبة بين
المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط

و ههنا ابحاث

قبله اولا والثانی باطل لان اثر التسخین الی الابعد بعد وصوله الی الاقرب ضرورة لکونه اولی بالقبول لقربه الی الفاعل والاول یوجب ان لا یکون
المتوسط لو لم یکن ملاقیا للمتسخن کان بینهما متوسط آخر وینقل الکلام الیه وهکذا حتی ینتهی الی المتوسط الذی یکون ملاقیا دفعا
للتسلسل وعدم تناهی الابعاد واذا حصل المتوسط الذی حصل فی التسخین اولا الی الجسم الملاقی ثم الی ملاقی الملاقی بتوسط الملاقی
فثبت ان کل تاثیر طبیعی لا یکون الا بالتماس والتلاقی هذا تقریر ما ذکره الشیخ فی الطبیعیات واعترض علیه الامام الرازی بان هذا
یناقض ما ذکره فی الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حیث قال فی جواب من انکر تأدی الشبح المبصرات فی الهواء من غیر ان
یتکیف الهواء بانه لیس بینا بنفسه ولا ظاهر ان کل جسم فاعل یجب ان یکون ملاقیا للمحسوس فان هذا وان کان موجودا مستمرا
فی اکثر الاجسام فلیس واجبا ضرورة بل یجوز ان یکون انفعال الاشیاء من غیر ملاقاة فیکون اجساما تفعل بالملاقاة واجسام
تفعل لا بالملاقاة ولیس یمکن ان یقیم احد برهانا علی استحالة هذا انما یستبعد ضرب من التعجب فاذا کان هذا غیر مستحیل فی اول العقل
وکانت صحة مذهبنا المبرهن علیه توجبه وکان لا برهان البتة بنقیضه فنقول من شان الجسم المضیء بذاته والمستنیر الملون ان
یفعل فی الجسم الذی یقابله اذا کان قابلا للشبح قبول البصر وبینهما الالون له تاثیرا ما وصورة مثل صورته من غیر ان یفعل فی المتوسط
شیئا اذ هو غیر قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذکره فی هذا الموضع وقد ذکر هذا المعنی فی الفصل المشتمل علی المقدمات
التی یحتاج الیها فی معرفة الهالة وقوس قزح ولا یخفی ان ذلک مبالغة فی بیان ان الفعل والانفعال لا یجبان بالالتقاء والتماس
مع انه تمسک فی الفصل حقیقة المزاج لاقامة البرهان علی ان الفعل والانفعال لا یتمان الا بالتلاقی وانه لکثیر التعجب بوقوع امثال هذه
المناقضات الظاهرة لهذا الشیخ قال ومن الاشکالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القریبة کالافلاک وکذا تضیء
الارض ولا تضیء الاجسام المتوسطة بینها وبین الارض لانها شفافة فاذا کان کذلک فکیف یجوز للرجل الذکی مع هذه
الاشکالات ان یجزم بان الفعل والانفعال لا یتمان الا بالالتقاء والتماس انتهی اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذکاء
سریع المبادرة الی الاعتراض علی مثل الشیخ قبل الامعان والتفتیش لعجلة طبعه وطیشه اما نسبة التناقض فی الکلام فلیس
کما زعم فان الذی منع وجوب الملاقاة فیه هو مطلق التاثیر والتاثر بین الجسمین والذی اوجب فیه ذلک هو التاثیر والتاثر المخصوص
ولا تناقض بین وجوب حکم علی نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه علی نوع آخر وذلک لان نوعی الفعل والانفعال مختلفة فی التوضیح
الذی احدهما مثل التسخین والتسخن والتبرید والتبرد ونحوهما والثانی مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وکذا الانفعال فیما هو من قبیل الاول تدریجی وفیما هو من قبیل الثانی دفعی والذی اوجب الشیخ فیه الملاقاة
هو الافاعیل والانفعالات التدریجیة التی لا تنفک عن الحرکة والاستحالة فلا بد فیها من مباشرة الفاعل المحرک للقابل المتحرک ومن
هذا القبیل فعل العناصر بعضها فی بعض والذی لم یوجب فیه الملاقاة ما لیس کذلک کالفعل الدفعی فی القبول والتحقیق فی
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبیعی مادی وبعضها تعلیمی متوسط وبعضها الهی عقلی فالفعل الطبیعی لا بد له من فاعل زمانی
الوجود یفعل بالاستحالة فی مادة منفعلة مستعدة الوجود واما الفعل التعلیمی فلا مدخل فیه للحرکة والانفعال بل بمجرد
الکیفیة والوضع اللازم وان لم ینفک الفاعل والقابل عن زمان وحرکة واما الفعل العقلی فلا حاجة فیه الی زمان وحرکة ولا
وضع ومقدار انما الحاجة فیه الی نفس الفاعل وحیثیة القابل لا غیر فمثال الاول کالتحریکات والاستحالات مثل التسخین والتبرید و
الترطیب والتسوید والتبییض والانماء والتغذیة والتولید ونحوها ومثال الثانی کالانارة والاضاءة ووقوع العکوس و
الاشباح والمحاذیات وحدوث التشکیلات کالتربیع والتثلیث والتسدیس وغیرها ومثال الفعل الالهی کمطلق الایجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهدایة والجود والفضل والرحمة وغیرها اذا تقرر هذا فنقول ان کل فعل طبیعی یصدر عن فاعل قریب سواء فعل
فی مادة وجوده او غیرها لا بد ان یکون بالمباشرة والملاقاة وذلک لان الفاعل الطبیعی منحصر فی المادة کل الانحصار ومستغرق
کل الاستغراق ثم ان الوجود لما کان مفیدا للایجاد متقوما بالوجود کل ما یحتاج فی وجوده الی شیء یحتاج فی الایجاد الی ذلک
الشیء علی النحو الذی یحتاج الیه فی الوجود ولما کان وجوده مفتقرا الی المادة کذلک یکون ایجاده ... فکان فی ایجاده
وفاعلیته محتاجا الی المادة ... وکالاتی التاثیریة ... لم یکن ...

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحدا لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسري فيه فكذا عليته كسريان وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقوله اخرا انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدثه في هذه الاجسام القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها التي فيها فعند ثم اذا قابلت النور فعند وبقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وبتعيله الاجزاء الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له

البحث الثاني ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل انما انفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها والمس انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها الى ان قال ثم يجيب عن ذلك بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر يحصل في متاثر من موثر فذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب وضع مثالها فيه هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود ويعكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا اخر اذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل تخالف مهية الفعل لذلك هذه من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتغايرهما في الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليهما في صنعهما وفرعوا على هذه القاعدة بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانيا يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه استشكل بعضهم هذا بان الامر الروحاني يؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البريئة عن المادة تؤثر في الاجسام وصورها الا بان يجعلهما متوسطا في الفعل ويفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه ان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلقا انضماميا لم يصر متصفا

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهو فيه ولا فيه بحسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار تذيب الجواهر الخ لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يبادي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حين تجري اليه
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب بضرب ان فيها وجوها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لا تجري بطؤها ملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرف بل مما يخالطها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهذه امور تلك بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظ الزجاج يوجب التشبث باليد وبطوء الانفصال
منها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما ينفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يخالطها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يتوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا
مثلها الا نادرا ويصير نارا جوهريا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتحلل من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء آخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز الذائب فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وايضا انها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد ناري لتركيب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الماء
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الآخر كما هو الامر في سائر الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف قوله واما النار المحقونة في الكيران كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما يقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على حال لم يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج او صرافتها لقوتها على احالة ما كان خالطها او لا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الآخر قوي فلا يبعد

ان يكون تسميه الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما **قوله** فلو كان المسلوك اه يعني لو فرض ان المجهول ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا طوليه زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة تضاعف القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف
اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا فاضعافه محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقات النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للفاعل اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعلية لها فالنار ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة
جسم آخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل آخر كطبيعة التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدايمة وغير الدايمة ونحن نرى مجاورة للاجسام يحدث لها او لاتحللها ورقة في قوامها واذا رق القوام لجسم
من الاجسام حدا زايدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت بقربه من جسم متسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذايب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثالا لكون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجود مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذائبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون تكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين نعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب في التخليق لنقص
جوهرها فهي يصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المتبردة بالماء والهواء الباردين انها تصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار عنهما
غير جارية فيهما مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل فله اقسام
القسم الثاني ما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساوات ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل تام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ان في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفة
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير مصداقا لمعانى مهيات موجودة فى غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان انسانية
لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى آخر غير النارية اذ لا نعنى بالنارية الا ما له
النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية
فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذى هو المهية سواء وجد
فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافى اتحاد المهيات الكثيرة فى وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة فى الوجود
للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس هيهنا **قوله** وظهر فى
خلال ذلك اه اشارة الى ما ذكره انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل لخصوصية شخصية له وان فرضنا انيا ويهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذى ليس منفعله اه يريد بيان القسم الاول الذى لا اشتراك فيه
بين الفاعل ومنفعله فى المهية والمعنى ولا فى استعداد المادة انما الاشتراك بينهما فى مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل
اولى واقدم فى الوجود من المنفعل كما فى ساير الاقسام التى كانت للقسم الثانى من كونهما متشاركين فى المادة بعد اشتراكهما فى المهية
والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل فى بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل فى المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل فى جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه فى الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففى هذا القسم الذى لا اشتراك فيه بينهما
اصلا الا فى مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعل غير مساو للمعلول فى الوجود اظهر وابين فان المساواة فى الوجود حيث
كانت ممتنعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له فى المعنى او ازيد منه ففيهما اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما هو فى الفاعل الحقيقى الذى هو بذاته مفيد معطى
للوجود بالفاعل لما يفيده بالعرض فلا يجب مثلا ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة به اولى به من السخونة ولهذا قد يكون
السخونة علة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادى كان اولى بالوجود مما هو فاعل له بالذات لا بالقياس الى تحريك
النار لو وقاع مثلا ونحو ذلك كما مر فى الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره
ينافى ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه فى مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود فى الجوهر اقوى واشد من العرض
وفى الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادى وفى الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما فى كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه
الثلثة متحقق بين ... بالنسبة الى الممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم فى نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ هيهنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف فى الافراد ولا ينافى هذا كون بعض الافراد فى حد فرديته اشد من فرد آخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره
الشيخ فى فصل خواص الكم ... حيث قال ليس فى طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعنى بهذا ان كمية
لا تكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعنى ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى الى آخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف فى الشدة والضعف ان وجودا لا يكون فى انه وجود اى فى الوجود العام البديهى المتصور اشد وازيد من وجود آخر كذلك
مع كون بعض الوجودات فى نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون فى مفهوم السواد بما هو اشد او ازيد
من سواد ولا اضعف منه فيهما ولكن قد يكون سواد فى نفس وجوده الخاص اشد او ازيد من سواد آخر واضعف وانقص منه ولكن
يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود امور ... والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت فى الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع فى نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة فى حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعى الذهنى كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير

لما نفيده بالذات لا بالقياس

الهيات التي كونها ذوات تضايف انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كمالا ونقصا او شدة وضعفا انما هو بنفس الوجود فالاختلاف فيه نفس ما به الاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شؤون متفاوتة لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الانواع
اي باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلاثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر
هذا ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
كانت افتقرت الى غيره او لم تفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشيء على الشيء بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عندما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شيء هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فكيف ما كان واي ما كان فهو في نفسه ممكن وواجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعلول لا الامكان وللمعلول مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا سترة فيه ولا شك يعتريه والذي نزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مضافة الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما تقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق
بالعلة وجود اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا ان التقدم بالوجود والوجوب هنا ايضا متحقق فان ذاته تعالى من جهة وجوبه الذي
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فذاته بذاته علة لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير العلة لهذه المعاني الثلاثة
اي انها لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عندما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقية الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشيء والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت وجوده ومبدأ المبادي والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان سائر الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعني به الموجود الثابت والعلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلة اقوى من المعلول فكلما هو اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بما لا يتناهى م

ط الف

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا المبرد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضد اكمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشئ بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط واتم فعله ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالالة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعة المقسور فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل من غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلقة بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون بذاته منشا علمه وفعله من غير ترتيب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة منقوية بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالباري جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كل في مقابل نظيره والفاعل الكلي هو ان لا يوازيه معلول بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الفاعل الاحدي الذات او يكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث من القوة الغاذية والحاسة ومنها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ونضج اشتعالها فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المنتهي للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن هيهنا يفطن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد **قوله** مقصد في العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقي لهذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي **قوله** وهذا ما نقوله في المبدا الفاعلي اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو هذا القدر فلنشرح الآن اي عند فراغنا من ايراد القدر الذي اوردناه من ذلك المبدا القول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري والغائي

قوله فاما العنصر فهو الذي اه عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى ما يابنه بانه الذي فيه قوة وجود
شيء وهو من حيثه وكذلك لما يوجد ابنية او بشركة والاول مع تغير ما فيه او لا معه والاول اما في حاله ووصفه او في جوهره
وذاته وكل منهما اما بزيادة او نقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة او لا فهذه سبعة فالقسم الاول هو العنصر الذي
استعداده لوجود بنيته لامر ليس يتغير فيها اصلا امثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول
شيء ولا بزواله الا ما هو من باب الاعدام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء
من احواله الا بزيادة حركة له في اين او كم وغيرهما امثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت
في الاين وبتبعيتها في الوضع وان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث كان يتحرك هو الذي يستعد لشيء بزوال صفة
عرضية له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من
جوهره شيء بالنحت والخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه
صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل
القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس
هو المستعد بالتركيب مع استحالة كالمطبوخ للمعجونات والارض للياقوت لانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى
ولكن مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الحاصلة التي يستعد لها جوهرا كما في الياقوت وكما يظن كذا في المسمى بالترياق
الفاروق او عرضا كما في كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالتركيب من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجر او
العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلنا المراد بالقيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل
الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجزاء
المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت منها من جهة الشرائط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد
اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة
الحادثة فيهما هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت اذ تحصل لها هيئة زائدة
على نفس الاجتماع فالمادة لهيئة بعض الاجزاء للهيئة وهذا الكلها مادة **قوله** وقد يحصل قوم المقدمات اه معناه
واضح واعلم ان هذا الراي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول بل الرجحة كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم
بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بما فيه قوة العلم بالنتيجة **قوله** وعلى هذا الانحاء المذكورة للاشياء الحاملة للقوى والامكانات
واحدا فاحدا من غير احتياج لها تخصيصا بل كلية اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظ لها من الانتشار كما ذكر فقسم الحامل
للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى غيره بل الاخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم
قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا متقوما
في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا لقبول الحاصل فيه فهو اذا يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ
لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا لامر اخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة
وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما ان يزول امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد
سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون مشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب مجردا لاجتماع غير
استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات
كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها فلا حاجة الى الاعادة ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب
منها ومما يحلها وبالقياس الى نفس ما يحلها من الصور او الاعراض والعادة جارية بتسميته ما يكون منه ومن غيره الشيء
بالاستحالة ويكون جزء لذات الشيء [illegible] مطلقا [illegible] في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فهو
[illegible] عنصر [illegible] الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا الا محركا للجزء

التابع له الثاني في المركب الجمادي مثلا انما قيد فيه القسمة بكونها الى المختلفات في الصورة ليخرج القسمة بكل منهما قوا كالطبيعي
والجسمية الطبيعية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره
شئ الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حده اى حد الاسطقس انه الذى حصل منه تركيب وهو
فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة يعنى بالصورة التى الفت الحقائق وان صح تقسيمه بالمقومات الوجودية من الصور كالجسمية والنوعية
والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان
الاسطقس هو الموجود المستعد لشئ اخر مع شريك وان المستعد لابد ان يتم وجوده فى نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد
وايضا فى ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التى هى اجزاء مهية الشئ كالاجناس والفصول هى اسطقسات واولى الاشخاص
وعلى هذا فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى بالمبادى الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية
لكونها عندهم جنسا للموجودات هى اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادى واوليها ولو تفطنوا بكيفية
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها فى الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما
يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هى ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلى الانواع من الاجناس الغريبة وهكذا فيكون الاشخاص
بحسب تشخصاتها التى هى عين وجوداتها عند المحققين مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
كل ذلك باعتبار التحليل العقلى ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاشخاص
ايضا اولى بالوحدة من الانواع وهى من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة فهى ما ذهبوا
اليه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها فى الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصارت به بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث بعد من الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهى وان كانت دائما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال ولها بكل صورة وصفة
استعداد لشئ اخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد بيان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فى نسبة الاشياء
الى المبدأ العنصرى فى مواضع مختلفة فيقال فى بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة ولا يقال فى مواضع
اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان كاتب وكذا قد ينسب فى بعض المواضع الشئ المتكون الى موضعه وعنصره بياء النسبة
ولا ينسب اليه فى بعضها فيقال ان هذا باب خشبى وهذا خاتم فضى ولا يقال هذا كاتب انسانى ومتحرك ماش حيوانى اما الوجه فى الاول فهو ان
كلمة من ونحوها لما وضعت لمعنى التجاوز والحركة فاذا وجدوا الموضوع فى هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون لبثه ولم يتغير فى قولهم فلاجل ذلك
لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذى يتكون بل انما يقولون دائما عنه اذا كان المكون تكون عن عدم زمانى فان الباب كان عن لا باب
والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب فى الجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا وكل ما كان كائنا
عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودى فيقال انه كان عنه اى عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصيص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى
باسم محصل كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن اطلاق كلمة من ونحوها فى الكائن فاذا
قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم واما الوجه فى الثانى فهو ان النسبة الى شئ من موضوع بكلمة ياء انما
يستعمل فى الاكثر اذا افادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم وذلك اذا جاز ان يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما فى مثال الباب
والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيرها فبالاضافة
الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشى لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة فى هذه النسبة
قوله والموضوع قد يكون مشتركا اه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا
وبسيطا ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك
قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا يختص لها فى ذاتها الشئ دون شئ الا بانضمام ما يخصصها كما ان الواجب
تعالى فاعل فى ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك كالفاعل

اشخاص صح

والاجناس الثالثة

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة للاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو ان يحدث
ما يوجد القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يقال المنى مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوجد القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او وجود شيء اخر كالاخرى لمثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن واما لانه وان لم يكن له شريك لكن لابد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي
والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة بعد علمها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل والقابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكي **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء
والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زائد فلا بد ان يكون له
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنصره وفيه
في البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا في ذكرك
كي ينفعك في كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك لحركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده في مواضع من كتاب الشفا وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك انما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه اذ
البرهان قائم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت واللازم م
ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حال من مقولة ما يقع
الحركة فيها ملائمة او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
الى ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سنو طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي
اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي
الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون
انما يحصل في الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال الهارج لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطريقة الثالثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول لكل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع
الى هنا لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة تامة مقتضية
للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهية فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه في ذلك الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يعرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المفروض حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف
فلم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف فيما لا فاعل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيهما بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والانفعالات فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده [illegible] اذا الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب امر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفعل
شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم ردد في الطبيعي نعمه وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسبب ملازما للجسمية وان كان ملازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فغير تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حاصلة لازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة منشاها الغفلة عن احوال
المتحدات [illegible] الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معرفة
ان الصورة [illegible] بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الانواع الجسمانية وكذا كل فصل لنوع هو المحصل لحصة
الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المختصة بها الا ان الجسمية علة الصورة او الجنس علة للفصل فليست جهة

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متأخرة من الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول
المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة
لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك
لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها لحركتها
اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية
لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل والعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في
الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك
كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع مناجحة التي زعم ان لا قدح فيها
سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدء حركته فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من
المادة بلا سبب عنصري اولا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره اولا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا اي المذكور
من الاحكام جمل ما نقول في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي يسمى
باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يترك هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة
كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة
عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات
في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة في الواقع لا
بحسب ذاتها بذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار
اخر **قوله** واما الصورة فنقول اه قد ذكر للصورة معاني متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر
الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول
هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة اولا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة
وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد ارتفاعا عن ما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما
بمباشرة اولا بمباشرة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا اولا والاول هو الثاني والثاني لا يخ اما في كماله الاول اولا والاول هو الثالث
والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقع لكليتها
وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للمجموع بالصورة الخارجية التي
هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتثليث وكلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل
فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب فان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك
الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله

الصورة التامة فهو ما لم يتوله امرا بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد وتضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشيء الواحد اه
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل في كيفية وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للآخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
او في الصناعيات اما في الطبيعية فان في الابوين مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورتها الآدمية لا شيء آخر منه وليس لها صورة
في النطفة الا صورة ايستر هي ايضا الغاية التي تتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يبتدئ تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يحصل بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مثال الذي
منه يتوصل اليه من الحركات في موادها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يحصل عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورتها في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة مهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه
وعلة غائية باعتبار آخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والالة لا يذهب الى احد ان الفاعل المقتضي لشيء من الخارج سيما الذي يفعل لغاية ويفعل بشعور
وارادة لابد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول ومحققة لوجوده ولا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته شيء الغير
في الغير الى آلة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي له في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها لقوله الكامل معناه واما الفاعل الكامل فاعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في فاعليته الى المادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور الطبيعية اه
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على احيازها وحركات النبات تشكيلا وكيفا كتشكلات الالوان والطعوم والروائح وغيرها اذ صورها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور وللحكماء فيهما قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النبات
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك
العلل تفعل بالطبائع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والآثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف
وقد يكون ان يعرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجله وجود الشيء الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي الطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون انه تقسيم الغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد تكون متاخرة عن الفعل ايضا فان الشيء في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان اذ هي اما في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع هيهنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول التي ما

الى

التي في نفس الفاعل ومثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او فوق بطبيعة البدن
او غاية الحركات الطبيعية التي مبدئها طبيعي ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا الفاعل النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست وجودها في الفاعل ولا في القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل واقول في هذا التقسيم نظر فان سلك الحق في الغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غايته تمامه وكماله فالذي يظن بانه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لابد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري مجراه
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما ستتضح ان شاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري وفي تعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتأخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للطبايع الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي يكون متأخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان لكل تحريك فله غاية ما
وان ههنا ما هو بخت و[ما هو] ههنا اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر
الظن يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل [معلول] موجود واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث فلم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجوب التتابع المترادفة
للقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء نظن انها غايات ولا تنتهي كنتائج
تتراد في القياسات ولا تنتهي هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي
كما ان المبدأ في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور المفعول فلو جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لكان لا اول
له فلم يكن شيء منها مبدأ ثابتا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجوده بتة المعلول وقوام حقيقته بذاته فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبحث فجوابه ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر انه اذ فليس ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئتها هيئة يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وهو شبه المنجح اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نرى على ان التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع انها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونجح لا يمهل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة فلاجرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فحصل البخار والى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان ينجع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وثالثها ان كانت الصحة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكري الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها ولكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات ابدانها الشخصية فان ليس حصول هذا الماء عند هذا الحفر من الارض ولا حصوله في هذه الجهة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل اتساع انهار وما يجري مجراها اتفاقيا لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية تؤدي اليها الا ان لم يكن عارض او قسر والامور العرضية نادرة لا يكون دائما ولا اكثريا كما مر علمته فالمراد بالغاية المعلولات التي تكون تادي القوى اليها دائما او اكثريا والعرض ان علة [illegible] الكلام في تكون [illegible] البر بما [illegible] المادة عن الارض [illegible] البقعة الواحدة [illegible] حتى [illegible] وحصلت [illegible] من الشعر [illegible] ولا بد من نفوذ اجزاء الارض [illegible] منها المستبلد [illegible] المادة [illegible] فحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية [illegible] تلك الحركات [illegible] قوة مستكثرة [illegible] ثم الاجزاء اما ان يكون [illegible] تلك البقعة [illegible] جميعا من نوع واحد [illegible] المادة [illegible] الفاعلة [illegible] ليس [illegible] الاجزاء [illegible] لخاصية [illegible] صدور [illegible] فعلم لا بد [illegible] والترتيب [illegible] فنقول [illegible] ممنوعة [illegible] عارضا [illegible] بوجهين الاول [illegible] سببا عارضا [illegible] الحيوان [illegible] الثاني [illegible] بخارجه [illegible] الطبيعة [illegible] الصحة [illegible] الفعل [illegible] غير منوية [illegible] الا افعالا غاية مقصودة [illegible] لكان [illegible] من [illegible] الجمالة [illegible]

بعضهم ثم مبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحرك بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد ثان فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فهو لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزيادات
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم يقصد و
لهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم هرب من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحترق الى مشاكلة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات وغايته واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبه النفاة
والنقوض الموردة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوله خرشة لا تضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية خيالية ان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وتحصيل
كلامه انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لابد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام
في الموضع الذي هو فيه وتذكر مقاما اخر وتوهم الدوام فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه فيتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الحيز المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحصوره في النفس مطابقا لما وقع
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور هاهنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان يكونا متغايرتين في الخارج ايضا واما المبدء الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة مخيلة

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول
اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غاياتها الاين موجودة كسائر القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبائع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فتستعملها في الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف الطبائع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة ولها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قد رقيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايات ولكن كون
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدآن التخيل والفكر جميعا على غاية فليس بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
قصدا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق وتخيل بلا فكر و
ليس مبدؤه فكرا وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ثم لم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادي الموجودة كلها غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء اخر وبقاؤه في الذكر شيء اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حرص يخصها كالحركة للمحركة والحس للمحسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ شيء
خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم ورا
هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا تنضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل فعل كمال من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذي يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان
الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء ابتداء والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهي ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد لتتم
به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ذكر حتى يتم به القطع ولا مدخلية للذكنة
في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج
هي التوليد ثم يتبعه حب الولد ثم ملازمة لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية
منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هنالك مع مزيد
تحقيق وتوضيح ان كل سبب فله مسبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي وواقع بالاتفاق اما في الدائم فظاهر واما في الاكثري فهو السبب الذي يتوقف
استكمال سببيته على حصول قيد فقد يتخلف ذلك القيد فيتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة

في عليتها

امتنع من تركها او يطلبها فلا يجعلونه من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز جزم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه و
ان من لو زحم حائط بتي انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليفعل الى مكان راى غريما دفعة فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحتجب فانه يراه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية الا ترى لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
ثم نقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولها معها دائما
والا لكان لابد معها من قيد زائد فيكون العلة تلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضناها بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المساوي و الاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي و الاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه في تحقق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون لجزئه المحصل الوجودي سببا واحدا او ح يصادف الاثر لاجله واما سائر الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب
فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاشياء متعلقة بالحركة الدورية وايضا لان
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافاتها في سائر الحوادث واما الحجة المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشئ كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللائق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمديئة دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الالهي في شئ من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في البحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نوضح
الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
المبدأ الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه المبدأ للشر بل لابد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ اخر غير منتهية الى مبدأ الخيرات
فقالوا بالالهين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الرديئة كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لائق بالخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

الفلكية عنه كما سيجيء بانه معضل والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد رأى ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة
لبعض الخيرات داخل في العرض بعينه نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لفهم ما سيجيء في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فقد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها
ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات الى لا نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها طلوبا وقد ذكرنا ان العلل التمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا بالذات فعنده انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا بالذات فليس هناك علة تمامية وقد ثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فلما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في تتابع فقرة
عن القياسات ولا تناهيها فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات
الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فهو لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فهي يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى تناه بعد لا تناه فالذي يؤدي الى ثان والى ثالث الى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه
نبذة مما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
تفرض شيئا وتفرض موجودا اذ فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا اقول هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشيء علة لعلته علته وحاصل جوابها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجود كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون سائر العلل علة بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة للمعلول نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وذلك
يناقض مذهب الشيخ وسائر الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه لوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير مفكرة

عن مبادى نفسانية او عقلية فهى كالمسخرة لتلك المبادى نسبتها الى تلك المبادى كنسبة القوة المحركة التى فى العضو منا الى نفوسنا فى حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذا حيوة حيوانية الا ان الحيوة فى بعضها كامنة مستورة وفى بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق هذا المطلب يحتاج الى بسط فى الكلام ليس هنا موضع بيانه اذ العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية سائر العلل واما بوجودها فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهى اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن سائر العلل علة لوجودها بل هى علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية بماهيتها علة لسائر العلل واما كونها معلولة فى وجودها فذلك ليس بلازم واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة فى وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشئ قد يكون فى شيئيته علة وقد يكون فى وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثانى كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم فى جانب المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا فى شيئيته وقد يكون معلولا فى وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده كالاثنين فانه فى شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والتحرك فان وجود الاثنين محتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان يفتقر فى وجوده الى فاعل وغاية غير ما يحصل به مهيته من مهية الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة فى المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئيات المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى فى الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذى لا جنس له فهو فى غاية الابهام وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته وهكذا الى ان ينتهى الى علة العلل وهى غير متناهية القوة والشدة والقدرة وفوق ما لا يتناهى **قوله** وكذلك قد يكون الشئ امر حاصل موجود فى شيئية مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم اخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل فى الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثانى كوجود الاعراض فكذلك الشيئية قد يكون حاصلة فى شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم للحيوانية والثانى كشيئية التربيع الحاصل فى جسم طبيعى كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معانا خارجة عن مهيتها الاجسام الطبيعية كذا شيئية سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعنى التى لا يتحدد الا بها قد مر فى مباحث المهية انه قد يكون للحد زيادة على المحدود كما فى حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ الانسان فى حد الاصبع وهى صورة جوهرية ويؤخذ الانف فى حد الفطوسة وهى عرض ولا يعنى لكون الشئ علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك فى الصور والاعراض التى ليس حدها متعلقا بتلك الاجسام التى يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن فى التعليميات كذلك قيد للمنفى اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرهما يفتقر فى حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد لان المراد بالجسم الطبيعى ما له مادة استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين ولها جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعى مهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها فى عالم الطبيعة لا يكون الا فى جسم طبيعى اى جسم طبيعى كان كما فى علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هى شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية فى شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية فى الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعنى ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية ومن جهة وجودها الذى فى نفس الفاعل لذلك الفعل الا فى نفس غير ذلك الفاعل ولا فى نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل اما الاول فلانها يوجد اولا فى نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذى لاجلها وما يتوقف هو عليه من القابل وكيفية تصوره

يتادى اليها واما الثانى والثالث فليس لها تقدم ضرورى ولا لبعض العلل ترتب على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من جهة
ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة فى قوام ماهية المركب وعلة صورية له ليصيرها
كاملا بالفعل وهى بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شئ آخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة فى طريق التادية الى كمال آخر هى بتأدية
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقى الفاظه غنى عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية لبست له قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية
التى ليست فى الكون ليست معلولة لشئ من العلل لان كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا فى احدهما الذى هو الوجود
والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذى هى به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كانت
وجودها حادثا ام لا ولكن التى عرض لها الوجود الحادث تفتقر فى وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن فى ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكونان
ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل فى القابل فحصلت الصورة فى القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هى التى تجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا تجعل الصورة كانها موجودة ولكن لا فى نفسها بل
ليتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك فى الغايات التى هى خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما فى الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذى بالذات لسبب الغائى بما هو سبب غائى
ان يكون سببا لسائر الاشياء متقدما عليها بما هى اسباب ثم قد يعرض له من جهة ان وجود معناه وماهيته فى الكون ان يكون معلولا
لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته وذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانى ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل
الفعل لاجل ما فوقه الذى لا يفارق عنه وهى مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالث مرتبة ما كماله منفكة
عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان تبطل ذاته وهى مرتبة النفوس بما هى نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان تتكامل وجودها وتتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية وتصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التى فى اوائل الكون وهى متوجهة فى افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدلها وتجددها فى ذواتها فالصورة النطقية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التى لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعى وضعفه وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد فى الجميع فما قيل
ان الغاية فى الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية فى الفاعل وانها فى الفاعل بمعنى الغاية وفى المتحرك بمعنى النهاية ليس بشئ
بل فى الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادى الطبيعية قد ذكرنا ان التى اوردها الشيخ فى اوائل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان
ايرادها على وجه المبادئية والتسليم **قوله** واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقول ان الغاية التى تحصل فى فعل الفاعل
نفسه هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وما
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتى هى من القسم الثانى فهى اعلى وارفع من ان يجرى فيه بعض الاعتبارات التى سيجئ من كونها وجودا او صورة واما التى من القسم
الاول فهى لا يخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية فى القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون
صورة او عرضا فى ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا فى مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة فى مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتى لا يكون موجودة لا فى الفاعل ولا فى القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية فى كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد وفاعل قريب ملاصق للمادة فله غايتان متغايرتان بالذات وبالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية اخرى
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للنطفة في مادة مهيئة لتكون
صورة الانسان واليها توجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي تكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي متخذ الكن
وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدأ حركة المادة من الطين واللبنات
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غاية صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واقسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى آخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة آه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعله غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك الانسان يبني بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه مجتمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التأليفية التي
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتعمل وتصنع فهو وان كان كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستكنا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادته وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة
كما ان ذاته [illegible] مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه
بالمعشوق وفي الجزء والغاية الاخيرة لطبيعته جسمية استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لنفسه وبعد تصور لها
غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدأ وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك امر كبير للمبدئين بل من المبادي عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا

فظهر انه قد يكون ما غايته فعله منتهى مادة وما غايته فعله مبتدأ فيما ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدأ فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور ولذا اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في ما جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل والحركة فالغاية تنسب الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى لخصوصية نسبتها الى الفاعل غاية والى الحركة نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله** واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب افعالها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو في تحريكاتها الاجرام من تصورات متجددة جزئية تنتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل لما ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل اي مباين الذات لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل لان الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار وما يضاهاها مثلا لا يسمى جودا باي اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انفعالا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجراهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف المالك المملكة لكن على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه فلاجل ذلك اخذ الشيخ اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانزاه قوله وما يقوم مقاما لا دابة مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها في تفسيرها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشري والاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا متقررا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليتشرف او ليحمد او ليثنى

فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى

جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا للمادة المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الحس عليهم لا يعقلون ما ليس بمكشوف

على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة يستعيض

ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند

التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض فكل معط لغرض

معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور نظر ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب

منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد

فمن افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من يفعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا

ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير

وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض

الى قوله وهو المطلوب بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه .

فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى به ومستعيض كمالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس

لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي

يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير

ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح .

واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر

الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان فاماته ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي

لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر

عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس

لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم

ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثال الذي اورده و

كذلك القول في الدواء المصح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملائم وهكذا حال الفاعلات

الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه

لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا

احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه

ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما

الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر

ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى ان النقص والقصور والانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة

الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات ونقائص في الحقيقة

وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان

ان كانت احسن من نقائضها ومقابلاتها في افراد البشر كفظاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات

وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فبمعنى اخر

قوله ليس واشرف مما يقع على الملوك فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كالا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار

ان الجود الحقيقي هو [illegible] كل جهة من الافادة والاشارة الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان الخير الغير
الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم تمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
له غرض ولا عوض اذ كل كمال للشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة في
واحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يثبتها ولها
كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
كان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه اخرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكميات من حيث تكميها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات سائر العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذو مبادي ان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لسائر العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التي لا تخصص وجودها بان يكون متكمية او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون نعم
الجمع على انه ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليس لها علل اربع ولاجل ذلك نفروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعلمهم لا انها
على علم تام ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلي مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لها
طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب فوجودها انها لا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة [illegible]
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث الشكل
والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان [illegible] للعدد
خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للمعدود بما هو عدد فقد ثبت ان للصور التعليمية مبدأ [illegible] بالمبادي
حيث وجد او وجد تاما وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستقيم من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط وكون المحني منها فرجاريا او ككون الزاوية القائمة لا حادة [illegible] وكون قوسها
ربع الدائرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه [illegible] انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا تتم بها وجوده فوجود [illegible] يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا والدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع [illegible] الخط من ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان [illegible] موجودة [illegible] فهذا ونحوه
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يتم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان [illegible] غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كمالا وخيرا ولان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير [illegible] وجود [illegible] لاجله كيف وتلك الغايات
التي للحركات انما يطلب بها الحركات والانفعال لكونها خيرات فقط لا لكونها [illegible] الحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو غير الحركة
لكان ايضا مطلوبا لكونها تقول ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه لبعض [illegible] الحركة فثبت ان للامور التعليمية غاية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تنادي اليه [illegible] ما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات

فان الصانع بهذا دليل آخر على ان للتعليميات غايات مقصودة ويطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي بطوية

الاستثنائية والنتيجة ويكفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالبة الكلية باثبات موجبة

كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجوداتها بالحركة لما اتفق لما

ان يصنعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة

الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء آخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه

من غيرها من الاشكال و ككون المستدير ابعد من الآفة من المضلع ذي الزوايا او غير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة

لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين

ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما او فوقها او تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال

العلل لاشتراكها بين العلوم والوجهين الاخرين الذين ذكرنا وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اه اي ليس

انه لم صاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مبادئه فيكون

مبدء لعروض ما ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم

اجيب بان العوارض التي بها تخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك

الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها او

للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان تنتهي مبادي المعروض في الانقسام الى ان يكون موضوع العلم الجزئي طبيعي او تعليمي او

ان مبادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مبادئ تحته

بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون

فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث و نظر في ما هو مبدء للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدء

للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك **قوله** ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك

هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث

العلل الاربع التي هي الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث

الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه

الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث

الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم

علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية

هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت فيشبه ان يكون ذلك العلم الباحث

عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها

التمامية التي بها يتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة و

بالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل يحصل اصل وجودها

ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى

وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء

هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت

علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك

فهو ايضا الان اخر ان احد [illegible] هو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد فهو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى فيصح ايضا

بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل [illegible] ثانيهما ان يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلل بما هي علل

